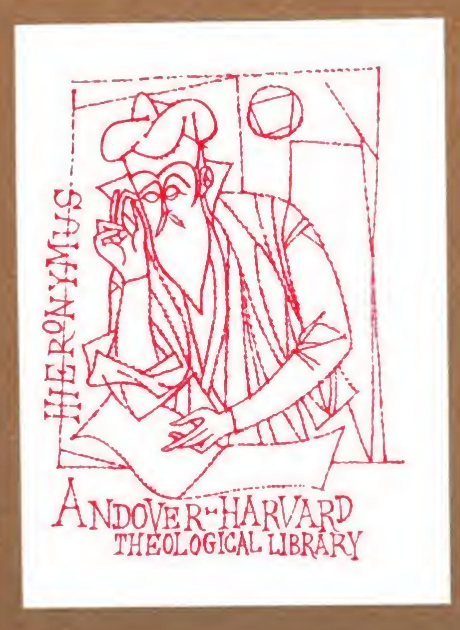
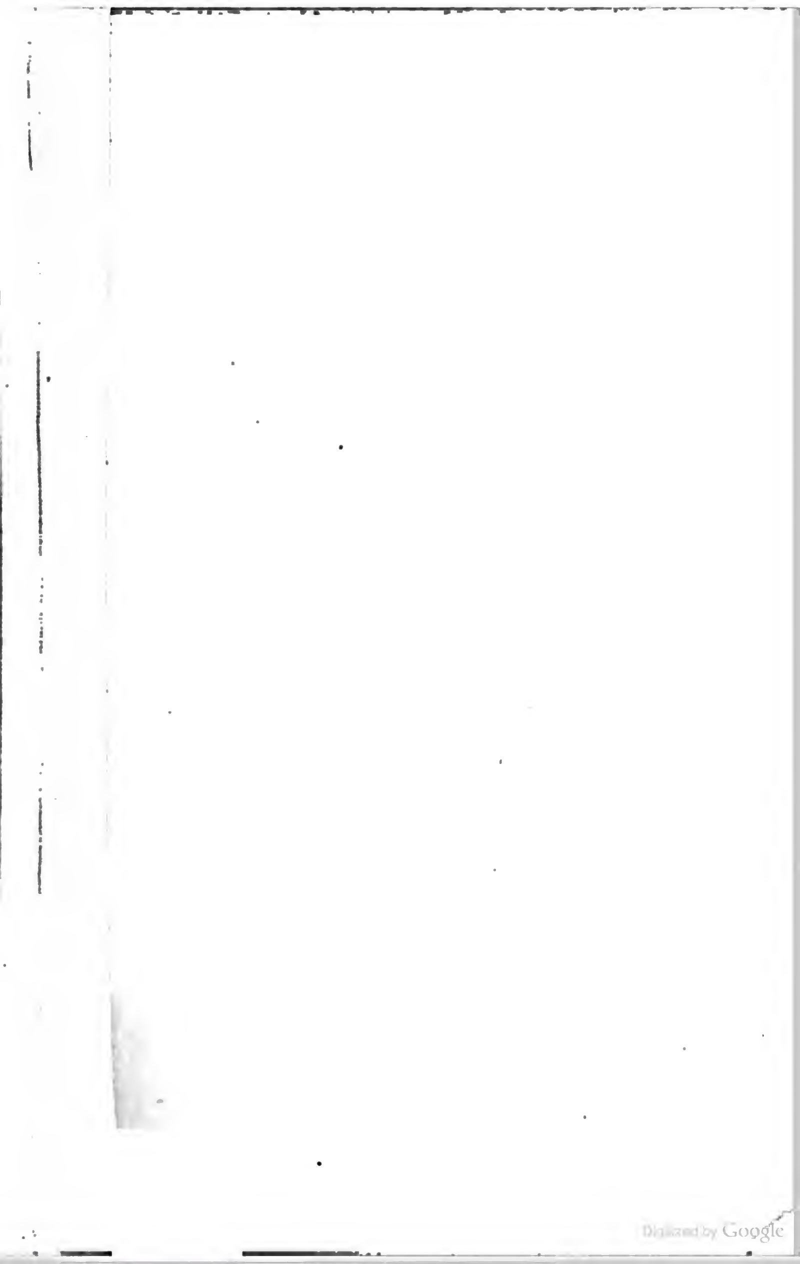
Geschichte des Pietismus in der lutherischen Kirche des ...

Albrecht Ritschl


HIERONYMUS
ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY





Geschichte

des

Pietismus.

Von

Albrecht Ritschl.

Dritter Band.

Der Pietismus in der lutherischen Kirche
des 17. und 18. Jahrhunderts.
Zweite Abtheilung.

Bonn,
Adolph Marcus.
1886.

Geschichte

des

Pietismus

in der

lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts.

Von

Albrecht Ritschl.

Zweite Abtheilung.

Bonn,

Adolph Marcus.

1886.

Vorrede.

Nachdem in diesem dritten Band die Geschichte des Pietismus in der lutherischen Kirche des 18. Jahrhunderts zum Abschluß gebracht ist, überzeuge ich mich, daß die Darstellung des Pietismus im 19. Jahrhundert, welche ich ursprünglich auch beabsichtigt habe, für mich nicht ausführbar ist. Denn der Verlauf der Richtung hat in diesem Jahrhundert noch nicht sein Ende erreicht, eignet sich also nicht zur eigentlich geschichtlichen Betrachtung. Gewisse Epochen der pietistischen Bewegung in diesem Jahrhundert gehören allerdings schon der Geschichte an; allein je mehr der Geschichtschreiber sich der Gegenwart nähern würde, um so unsicherer würde die Auffassung und die Deutung des Zusammenhanges der Erscheinungen werden. Wo also soll man aufhören? Der Pietismus in diesem Jahrhundert hat bisher einen ähnlichen Verlauf genommen, wie der Halle'sche im vorigen, und zwar in denselben Epochen. Am Schlusse des zweiten Bandes ist festgestellt worden, daß der hauptsächlich durch Francke repräsentirte Pietismus von 1690 bis 1720 sich gegen alle Maßregeln der Gegner durchgekämpft, daß er bis 1750 in der Herrschaft gestanden hat, von da bis 1780 herabgekommen ist, so daß er um diese Zeit kaum noch in einzelnen Personen nachgewiesen werden kann. In diesem Jahrhundert nun ist überall in Deutschland hauptsächlich

unter Anregung der Brüdergemeinde der Pietismus etwa um 1820 wieder in die öffentliche Erscheinung getreten. Er hat ferner, nachdem ihm viel geringere Anfechtungen zu Theil geworden sind, als Spener und Francke erfahren haben, um das Jahr 1850 die Herrschaft in den Landeskirchen gewonnen, er behauptet dieselbe, indem er sich mit lutherischer Rechtgläubigkeit bekleidet, welche, genauer angesehen, nur die melanchthonische Form der lutherischen Ueberlieferung ausmacht. Auch wo diese Rechtgläubigkeit nicht zugleich durch die Absicht auf den Pietismus geleitet zu sein scheint, hat sie überall pietistische Motive und Strebungen zum Untergrund wie zur praktischen Ergänzung. Es würde nun vielleicht möglich sein, die Geschichte dieser zwei Epochen des gegenwärtigen Pietismus zu schreiben. Indessen würde das Bild desselben sehr verschieden ausfallen, je nachdem der Forscher die Ueberzeugung hätte, daß die Herrschaft der pietistischen Rechtgläubigkeit über die evangelischen Landeskirchen bis an das Ende der Tage dauern werde oder nicht. Im Sinne der letztern Ueberzeugung könnte man ja die Meinung hegen, daß der Höhenpunkt dieses Kirchenthums schon überschritten ist und dasselbe seinem Verfall entgegen geht. Ich denke dabei unter Anderem an Folgendes. Man kann, ähnlich wie Bogatzky 1750, die Beobachtung feststellen, daß ein neues Geschlecht da ist, welches dem Pietismus sich entzieht, welches aber nicht, wie damals, der Aufklärung zustrebt, sondern sich auf das Ziel richtet, die bisher nie zu voller Geltung gelangte Gesammtanschauung Luther's von christlichem Glauben und Leben wirksam zu machen. Man kann ferner aus den Gegenwirkungen der herrschenden Partei, deren Qualität hier nicht näher bezeichnet werden soll, mit Grund schließen, daß die Partei sich unsicher in ihrem Bestande und in dem Zutrauen auf ihre Ansprüche fühlt. Insbesondere verräth sie diese Unsicherheit durch das offenkundige Bestreben, nach ihren Bedürfnissen das Kirchenrecht zu verändern.

Innerhalb dieses Projectes ist nun die Hauptsache die Deteriorirung der im Zusammenhang mit der Universität selbständigen Theologen, sofern deren Anstellung von dem Votum der Synoden abhängig gemacht werden soll, welche man für die Repräsentation der Kirche ausgiebt. Das sind sie freilich in Hinsicht der Ausschreibung von Kirchensteuern und der anderen durch die Verfassungen ihnen eingeräumten Befugnisse. Für die Anstellung der theologischen Lehrer aber besteht die Repräsentation der Kirche schon immer in den Facultäten, welche dieselben vorschlagen. Will man jetzt die Bürgschaften der in der Kirche sich selbständig gegen die herrschende Partei bewegenden Theologie aufheben, so erinnert das an den Streich der Verzweifelung, welchen vor 50 Jahren die rationalistischen Theologen begingen, als sie um ihrer Selbsterhaltung willen auf die Abschaffung der kirchlichen Verbindlichkeit der symbolischen Bücher antrugen. Endlich sehen alle Synoden sich vor die Frage gestellt, wie die Landeskirchen sich der Secten zu erwehren haben. Wird man nicht erkennen, daß wie im vorigen Jahrhundert die Sectirerei in den niederen Ständen (II. S. 500) der fast nothwendige Erfolg der pietistischen Bekehrungspredigt ist? Will man also jener Erscheinung zweckmäßig entgegenwirken, so muß man auf die Pflege des Pietismus und derjenigen Rechtgläubigkeit verzichten, welche sich mit dem Pietismus verträgt, und sich dem Maßstabe von Glauben und Leben anschließen, welcher im bestimmten Gegensatz gegen den Katholicismus durch Luther festgestellt ist. Daß also die Sectirerei als ein Schaden empfunden wird, welchem man um des Bestandes der Kirche willen abhelfen muß, und daß dazu nur die Verzichtleistung auf den Pietismus zweckmäßig ist, bezeichnet wieder die Thatsache, daß die Krisis schon eingetreten ist, welche die Herrschaft des Pietismus untergräbt. Von einer andern Gefahr, in welche die gesammte evangelische Kirche Deutschlands durch jenen rechtgläubigen Pietis-

mus hineingesteuert zu werden scheint, will ich hier schweigen. Diese Umstände aber legen die Vermuthung nahe, daß der Pietismus dieses Jahrhunderts schon in seine dritte Epoche, in die der herabsteigenden Bewegung eingetreten ist, mit ähnlicher zeitlicher Regelmäßigkeit, wie es im vorigen Jahrhundert der Fall gewesen ist. Freilich kann für diese Ansicht noch keine geschichtliche Evidenz in Anspruch genommen werden. Wenn jedoch von diesen Beobachtungen abgesehen werden sollte, indem das Aufsteigen und die Herrschaft des Pietismus in diesem Jahrhundert zu beschreiben wäre, so würde dieses unvollständige geschichtliche Bild auszuführen keine Aufgabe für mich sein, weil ich dasselbe neben seiner Unvollständigkeit auch für täuschend ansehen müßte.

Göttingen, 30. September 1886.

Der Verfasser.

Inhalt.

Siebentes Buch.

Der Pietismus in Württemberg.

43. Die sociale und politische Eigenthümlichkeit des Pietismus in Württemberg.

Die lutherische Kirche in Württemberg bietet seit dem Ende des dreißigjährigen Krieges, in welchem sie durch die österreichische Occupation nach der Schlacht bei Nördlingen (1634) schwer bedroht gewesen war, ein günstigeres Aussehen dar, als irgend eine andere deutsche Landeskirche. Ihre Verfassung wurde 1644 durch die von Joh. Val. Andreae empfohlene und vorbereitete Einführung von Kirchenconventen in jeder Gemeinde ergänzt und befestigt. Eine von demselben angefertigte Sammlung aller die Kirchenordnung und die Disciplin betreffenden Gesetze unter dem Titel Cynosura ecclesiastica (Hundsstern = Leitstern, Regel) wurde 1687 amtlich anerkannt und für den regelmäßigen Gebrauch veröffentlicht. Daneben sollten herzogliche Sittenmandate seit 1639 und eine ausführliche Polizeiordnung 1660 dem Einflusse der Kirche auf das Volk nachhelfen. Wie viel oder wie wenig durch diese Mittel erreicht worden ist, mag dahin gestellt bleiben. Jedoch ist die kirchliche Haltung des württembergischen Volkes von Fremden deutlich bemerkt worden, weil sie sich von den entsprechenden Zuständen anderwärts vortheilhaft unterschied. Und zwar sind die Zeugnisse [1]), welche dafür vorliegen, wenn auch dem 18. Jahrh.

---

1) Menoza 19. Brief (die Schilderung bezieht sich auf 1720) S. 293: In Stuttgart vernahm ich mit Freuden, daß es in diesem evangelischen Lande gleich ein besseres Ansehen eines wahren Christenthums und vernünftigen Gottesdienstes habe. Wir fanden sowohl in Stuttgart als zu Tübingen nicht nur beinah dieselbe Ehrbarkeit und anständige Lebensart, die wir in Genf bemerkt hatten, sondern es schien uns auch, als ob wir bei manchen guten Seelen einen höhern Grad der Andacht und des herzlichen Umgangs mit Gott spürten. S. 296: Pfaff versicherte uns, wir befänden uns jetzt in einem der Länder, wo es sich mehr als anderswo zur Reinigkeit anließe, wenigstens

angehörig, doch nicht auf die Wirkungen des Pietismus beschränkt, gelten vielmehr auch solchen Erscheinungen der öffentlichen Sitte und solchen Ursachen derselben, welche unabhängig vom Pietismus nachgewiesen werden, also in die Zeit zurückreichen, welche dem Pietismus vorausging. Durch diese Zeugnisse wird es jedoch keineswegs ausgeschlossen, daß Einheimische, welche genauer sahen, auch mit der äußerlichen Haltung des Volkes in kirchlicher Beziehung unzufrieden waren, indem Klage darüber geführt wird, daß die in der Polizeiordnung verpönten Laster im Schwange sind, und daß der Sonntag heiliger gehalten werden müßte; man sollte keine Truppen Leute auf den Gassen und Märkten während der Gottesdienste sehen, die Wirthshäuser müßten leer, die Kirchen voll werden[1]). Insbesondere hat das Consistorium, als es sich 1721 um die Besetzung der Stadtpfarrei in Tübingen mit Chr. Eberh. Weißmann handelte, ausgesprochen, dieselbe sei eine wichtige und schwierige Stelle, weil eine große nicht gar zu wohlgezogene, auch theils zu vielen Excessen geneigte Bürgerschaft und Gemeinde sich daselbst findet[2]). Wenn also der Pietismus sich anheischig machte, Schäden in der Kirche zu heilen, so fehlten solche in Württemberg ebenso wenig, als in anderen Gegenden Deutschlands. Vielleicht nur waren dort mehr Leute für die neuen Anregungen zum rechtschaffenen und thätigen Christenthum zugänglich als an anderen Orten.

Spener war durch seinen Aufenthalt in Stuttgart und Tübingen (1662) nicht nur bei württembergischen Theologen, sondern auch bei den herzoglichen Behörden in gutem Andenken geblieben.

---

wären die groben Dinge in der Lehre wie im Leben fast gänzlich unbekannt. Die Ursache seien die beinahe unvergleichlichen Anstalten, um die künftigen Lehrer zu ernstlicher Gottesfurcht und gründlichen Studien anzuführen. — Albr. von Haller's Tagebücher seiner Reisen nach Deutschland, Holland, England 1723—1727 (herausg. von L. Hirzel, 1883) S. 7: Im Württembergischen ist der Glaube tiefer in des Volkes Herzen als anderswo, und zeigt sich auch im gemeinen Leben. Ihre Priester sind geehrt, auch die Schulen ohne Verachtung, der Gottesdienst eifrig, die geistlichen Gesänge sehr gemein und alles der Frömmigkeit gemäßer.

1) Georg Konrad Rieger bei Römer, Kirchl. Gesch. Württembergs, 2. Aufl. (1865) S. 348.

2) C. Weizsäcker, Lehrer und Unterricht an der evangelisch-theolog. Fac. zu Tübingen (1877) S. 100.

Als er in Frankfurt seine eigenthümliche Wirksamkeit eröffnet hatte, holten dieselben in manchen Angelegenheiten seinen Rath ein. Nach seinem Beispiel wurde der katechetische Unterricht verbessert; und der Katechismus, welcher unter dem Namen der Kinderlehre 1696 im Lande eingeführt wurde, zeigt eine sorgfältige, oft wörtliche Benutzung der von Spener 1677 verfaßten „Einfachen Erklärung des Katechismus Luther's". Seit 1681 treten in Württemberg Privatversammlungen unter der Leitung von Geistlichen auf. Das Edict von 1694 gegen die radicalen und schwärmerischen Pietisten (II. S. 363) behielt das Recht der Grundsätze Spener's gegen die Vermischung derselben mit jenen Erscheinungen vor, und die Edicte von 1703 und 1706 betonen ebenfalls den Unterschied der durch Geistliche geleiteten Erbauungsstunden und der erweiterten Hausandachten unter der Leitung von Laien gegen die Conventikel der andern Richtung[1]). Offene Gegner fand Spener unter den württembergischen Theologen nicht; als der Tübinger Kanzler Michael Müller († 1702) Miene machte, gegen Spener zu schreiben, ward er durch die Regierung daran gehindert. Der Kanzler Joh. Wolfg. Jaeger, welcher von seinem Examen theologiae novae Poireti (1707) einen Theil dem Gegner Spener's, Joh. Fecht in Rostock gewidmet hat, rühmt sogar in diesem Buche die unendlichen Verdienste jenes Mannes um die Kirche, sofern er die verfallene Frömmigkeit wieder herstellen wollte. Jene Verdienste, fügt Jaeger hinzu, könnten nicht getrübt werden durch Spener's Hoffnung der besseren Zeiten für die Kirche, welche auch unser Wunsch ist; denn Spener habe sich gegen den groben Chiliasmus erklärt. Seine Zurückhaltung gegen Böhme sei nicht ganz zu entschuldigen, verdiene jedoch nicht eine so strenge Beurtheilung, wie es Manchen scheine. Entweder sei sie ein Uebermaß der Bescheidenheit gewesen, oder er wollte nicht mit Finsternissen kämpfen. Besser freilich wäre es gewesen, wenn ein Mann, der auf dem Gipfel unserer Kirche stand, die schwankenden Gemüther vom Zweifel befreit und aus der heiligen Schrift ein Urtheil nicht über die Person, aber über die Lehre Böhme's gefällt hätte. Indem also dieser rechtgläubige Theolog Spener als den Führer einer ersten Klasse von Pietisten mit Anerkennung nennt, will er als die zweite Klasse die Mitglieder der Conventikel ertragen, er rechnet endlich als dritte Klasse

1) **Römer** a. a. O. S. 374. 382. 385.

die, welche die Kirche verwirren, deren Häupter Arnold und Poiret sind. Jaeger hat demgemäß auch seinen Amtsgenossen Christoph Reuchlin († 1704) und Andreas Adam Hochstetter († 1717), welche in Tübingen Privatversammlungen hielten, nicht entgegengewirkt.

Nun aber bietet diese Gruppe des kirchlich gesinnten Pietismus in Württemberg in manchen Beziehungen ein von der Halleschen Art abweichendes Gepräge dar. Diese Thatsache hängt zunächst mit der politischen Stimmung der Bevölkerung zusammen. Diese aber erklärt sich aus der Verfassung des Herzogthums. Während im 17. und 18. Jahrhundert in fast allen deutschen Territorien die Rechte der Landstände den fortschreitenden Ansprüchen und Leistungen der fürstlichen Souveränetät weichen mußten, hat in Württemberg der Landtag sich neben und gegenüber dem herzoglichen Regiment behauptet. Denn am Ausgange des Mittelalters hatten die Städte nebst den Prälaten, Stiftern und Klöstern durch den Tübinger Vertrag vom 8. Juli 1514 eine codificirte Anerkennung ihrer Rechte dem Herzog Ulrich abgewonnen, indem sie, als derselbe durch einen Aufstand der Bauern bedroht war, seine Schulden im Betrag von 800,000 Gulden übernahmen. Die „Landschaft" erreichte durch diese Uebereinkunft, daß ohne ihren Willen kein Krieg angefangen, kein Stück des Landes verpfändet, keine Steuer ausgeschrieben, und Jedem, der es wollte, freier Abzug aus dem Lande gestattet werden solle. Zu der Landschaft gehörte kein Adel, da die innerhalb des württembergischen Territoriums ansässigen Familien dieses Standes schon im Mittelalter die Reichsunmittelbarkeit gewonnen hatten. Wenn nachher Adelige am herzoglichen Hof und in den höheren Aemtern auftreten, so sind sie fast ausnahmlos dem Lande fremd gewesen. Als nach der Reformation der Herzog Christoph seine Anordnung über die Selbständigkeit des Kirchengutes getroffen hatte, gehörten zum Landtag neben den Deputirten der 68 Städte die Vertreter aus der evangelischen Geistlichkeit, die Prälaten. Unter der Regierung dieses Herzogs kam es auch, um die häufige Einberufung des Landtages zu vermeiden, zur Bildung des weitern und des ständigen engern Ausschusses; dieser bestand aus zwei Prälaten und sechs städtischen Deputirten, mit einem oder mehreren juristischen Consulenten, welche der Geschäftskunde der herzoglichen Beamten gewachsen waren. Dieser Ausschuß, in welchem die Städte Stuttgart, Tübingen und Ludwigsburg direct vertreten sein mußten, ergänzte

sich durch Cooptation. Von den etwa 200 Quadratmeilen des Landes umfaßte das herzogliche Kammergut 150. Die hier ansässigen Bauern hatten von ihren Grundstücken genau festgesetzte Leistungen an die herzogliche Kammer zu entrichten, waren jedoch in der Vererbung, der Theilung und dem Verkauf derselben nicht behindert. Die Einnahmen aus dem Kammergut waren zur Bestreitung der staatlichen Centralausgaben und zum Unterhalt des Hofes bestimmt. In friedlichen Verhältnissen und bei sparsamer Haushaltung war der Ertrag des Kammergutes reich genug, daß die von der Landschaft zu bewilligenden Steuern entbehrt werden konnten. Diesen Zustand betrachteten nun die Vertreter der Landschaft als die Regel. Wenn also diese Erwartung nicht eintraf, so erhob der engere Ausschuß oder der Landtag Beschwerden und Proteste, oder sie knüpften an ihre Zugeständnisse Bedingungen, um die herzogliche Regierung zu binden. Da nun der Fall sich immer wiederholte, daß die Herzoge mit ihren berechtigten Einnahmen nicht auskamen, und die Schulden, die sie theils unter Kriegsnoth, theils aus Mangel an Sparsamkeit im Hofhalt machten, immer wieder auf die Landschaft abwälzen mußten, so trat unter dieser Verfassung an die Stelle des geordneten Gemeinwesens die zähe Rivalität entgegengesetzter Privatinteressen. Schon der zweite Nachfolger Christoph's, der Herzog Friedrich (1593—1608), hat deshalb den Versuch gemacht, die Rechte der Landschaft überhaupt zu unterdrücken. Er starb nur, ehe er zu diesem Ziel kam, und da sein Nachfolger von seinem Wege Abstand nahm, so mußte das hauptsächliche Organ des Vorgängers, der Kanzler Enslin mit dem Leben büßen.

Seitdem aber haben sämmtliche Herzoge in Finanznöthen gesteckt, im dreißigjährigen Kriege unfreiwillig, nach seinem Ausgange bis gegen das Ende des 18. Jahrhunderts durch ihre ungebührliche Verschwendung. In dem Zeitalter des königlichen und fürstlichen Despotismus wurde ihnen durch die auf entgegengesetzte Privatinteressen gegründete Verfassung ihres Landes der Staatszweck verdunkelt, welcher in anderen Ländern despotische Regierungsweise entschuldigte oder rechtfertigte. Sie wurden gerade durch die zu Recht bestehende Theilung der Staatsgewalt in ihrer Neigung bestärkt, als große Herren durch verschwenderische Feste und durch Jagden zu glänzen. Um so schroffer hielt die Landschaft auf ihren Rechten, auch wenn sie die Gewaltthat und

Hinterlist der herzoglichen Creaturen zur Beschaffung von Geld nicht hindern konnte. Um so mehr verstärkte der engere Ausschuß die Mittel zur Behauptung seiner Selbständigkeit. Er verschaffte sich Kunde von Allem, was bei Hofe und in den herzoglichen Behörden vorging, er hielt seinen Agenten in Wien, um an der höchsten Stelle des Reiches seine Interessen gegen die Ansprüche der Herzoge zu sichern. Und er verging sich nicht weniger wie diese gegen die Bedingungen, unter denen ein Staat seinen Bestand findet. Stets widersetzte er sich der Gründung eines stehenden Heeres. Ja unter Karl Eugen (1744—93) steigerte der engere Ausschuß seine Machtstellung auch auf Kosten der Landschaft selbst soweit, daß er bis 1764 binnen 20 Jahren keinen Landtag berief, und die von ihm erhobenen Steuern beliebig für oder gegen den Herzog verwendete, ohne Rechnung abzulegen. Unter diesen Umständen gewann die Bevölkerung ein Hochgefühl eigenthümlicher Freiheit, welches sich an die zähe Vertretung der Landesrechte knüpfte. Die Opposition gegen die verschwenderischen und gewaltthätigen Herzoge in verschwiegenem Unwillen wie in trotziger Aufrichtigkeit ist unter dem Rechtstitel der Vertheidigung der Landesrechte ein Hauptbestandtheil jenes Freiheitsgefühls im Bürger- wie im geistlichen Stande geworden. Aber auch die Bauern, welche durch die Jagdfrohnden nicht minder beschwert wurden, wie die Landschaft durch die Steuern, mußten von jener Stimmung ergriffen werden. Vielleicht ist aus dem Druck, welchem die ganze Bevölkerung seit dem dreißigjährigen Kriege unterlag, das Gemeingefühl zu erklären, welches sich in der schon erwähnten Treue gegen die kirchliche Sitte und nachher in der Verbreitung des Pietismus kund gegeben hat[1]). In der Landschaft trat der kirchliche Sinn auch in der negativen Folgerung hervor, daß man keine Calvinisten im Lande haben wollte. Als der Herzog Friedrich Karl, der für den minderjährigen Eberhard Ludwig die Regierung

---

1) Auf die Frage, was ein Pietist sei, antwortete Joh. Friedr. Flattich, wenn man seinen Hund den ganzen Tag schlage, so gehe er durch, und suche einen andern Herrn, bei dem er es besser hat. Auf die gemeinen Leute nun schlägt Jeder zu, der Herzog schlägt auf sie hinein, die Soldaten schlagen auf sie hinein, die Jäger schlagen auf sie hinein. Das stehen sie nicht aus, gehen also durch und suchen einen andern Herrn, sie suchen Christum; und wer Christum sucht, ist ein Pietist. Vgl. Ledderhose, Leben und Schriften von J. F. Flattich. S. 44.

(seit 1677) führte, nach der Aufhebung des Edictes von Nantes Hugenotten aufzunehmen vorschlug, durch welche der Wohlstand des Landes gehoben worden wäre, haben im engern Ausschuß nicht blos die Geistlichen, sondern auch die Bürger sich wirksam widersetzt. Als mehrere Jahre später die armen Waldenser anpochten, hat man freilich mit ihnen doch den Calvinismus in das Land aufgenommen, aber ohne wirthschaftlichen Vortheil für dasselbe.

Die Geschichte des württembergischen Pietismus trifft im 18. Jahrhundert mit der Regierung von drei Herzogen zusammen, deren Verschwendung und Gewaltthätigkeit von einem zum andern immer gesteigerten Umfang gewonnen hat, und welche theils zu ihren gegen die Rechte des Landes verstoßenden Maßregeln durch landfremde Personen angestachelt, theils in ihnen von denselben bedient wurden. Es sind Eberhard Ludwig, welcher als Kind von einem Jahre seinem Vater 1677 nachfolgte, bis 1692 unter Vormundschaft war, und von da bis 1733 regierte. Er stand unter dem Einfluß des Fräuleins von Graevenitz aus Mecklenburg, seiner Mätresse seit 1707. Gemäß einer Scheinehe Gräfin von Würben, Landhofmeisterin, im Lande allmächtig, begehrte sie in das Kirchengebet eingeschlossen zu werden. Da erwiderte ihr der Prälat Joh. Osiander in sarkastischer Aufrichtigkeit, das geschehe schon in der siebenten Bitte des Vaterunser. Dann folgte der katholische Karl Alexander (1733—37). Ihm diente zu aller Corruption und Erpressung sein Finanzrath Süß Oppenheimer. Obgleich der Herzog für die ausschließliche Berechtigung der evangelischen Kirche im Lande Reversalien ausgestellt hatte, versuchte er doch im Einverständniß mit dem Bischof von Würzburg den Katholicismus einzuführen, und würde zu diesem Zweck auch die Landesverfassung gestürzt haben. Er starb jedoch nach kurzer Regierung. Sein ebenfalls katholischer Sohn Karl Eugen (1737—93), bis 1744 unter Vormundschaft, hat die Confession des Landes nicht angetastet, jedoch die Verschwendung und die Lüderlichkeit auf den höchsten Grad gebracht, und eine Zeitlang an seinem Minister, Grafen von Montmartin ein gefügiges Werkzeug zu seinen Uebergriffen gefunden. Jedoch als er 50 Jahr alt geworden war (1778), hat der Herzog mit einem auf allen Kanzeln verlesenen Sündenbekenntniß einen andern Weg eingeschlagen, das Recht der Landschaft wieder anerkannt und dadurch seine Unterthanen mit sich versöhnt.

Zu den beiden katholischen Herzogen bot sich für den Pietismus kein directes Verhältniß dar. Um so bemerkenswerther ist, daß Eberhard Ludwig nach einander Pietisten als Hofprediger in seiner Nähe hatte. Der erste von ihnen ist Joh. Reinhard Hedinger[1]), welcher 1698 aus Gießen, wo er Professor der Geschichte und Prediger war, in sein Vaterland zurückkehrte. In seiner Ausgabe des Neuen Testaments mit ausführlichen Summarien (1704) bewährt er seine Uebereinstimmung mit Spener, indem er es für ein großes Unglück erklärt, wenn eine Gemeinde Lehrer ohne Leben hat, es für den Hauptzweck der Lehre ansieht, Buße und Glaube zu wecken, woraus das Gutthun gegen Jeden hervorgeht, die Kirche von allem Mißbrauch gesäubert und Niemand geschont wissen will, die Erfahrung, speciell den Gehorsam nach Joh. 7, 17 als den Grund der Ueberzeugung anerkennt, die Gnadenzeit für begrenzt, die Auctorität von Bischöfen oder des Staates in Glaubenssachen für unberechtigt achtet und auf eine Zeit der Erquickung rechnet, in welcher die Kirche ohne Anfechtung sein wird. Die Wiederbringung lehnt er ebenso ab, wie den Satz, daß heiliges Leben in allen Religionen gleich möglich sei. Die Apokalypse hat Hedinger nicht erklärt; er entscheidet sich aber mit mehreren Lehrern dafür, daß Römer 7 Paulus sein vorchristliches Leben beschreibe. Hat er hierin außer Dippel und Petersen (II. S. 245) noch andere Genossen? Er hat sich übrigens als umsichtigen Mann erwiesen, indem er ein Mädchen, welches sich der Asseburg gleich zu stellen unternommen hatte, als Betrügerin entlarvte[2]). Christina Regina Bader, Tochter des Pfarrers zu Simmersfeld, trat 1698 mit Visionen von Engeln hervor, in welchen für das Land bevorstehende Plagen, ihr aber Tröstungen verkündet worden wären. Sie wollte die Dreieinigkeit gesehen, auch mit dem Teufel gekämpft, von einem Engel die Schriften der Petersen und die Offenbarungen der Asseburg empfangen haben. Sie hat auch zwei stumpfe Messer, Stecknadeln, Glasstücke von sich abgehen lassen. Als sie nun zu Hedinger ins Haus gethan wurde, damit er sie beobachten und prüfen könne, hat sie demselben alsbald gestanden, daß alle ihre

---

1) Geboren 1664, gestorben 1704. Seine Biographie in Theologia pastoralis practica IV. und in A. Knapp, Prosaische Schriften I. (1870.)

2) Larva mendaci lucis angelo detracta. 1703. Feustking, Gynaeceum haeretico-fanaticum. S. 162.

Visionen erlogen und ihre Zaubereien betrügerisch seien, und daß sie damit die Assebura habe nachahmen wollen. Sie ist darauf mit öffentlicher Kirchenbuße und dreijähriger Haft auf dem Schlosse Tübingen bestraft worden. Ueber die ernste Aufrichtigkeit, welche Hedinger in seinem Amt geübt hat, sind in der Ueberlieferung einige Proben aufbewahrt worden, wie er in einer Neujahrspredigt den Hofleuten, die seinen Herrn verführen, den ewigen Fluch angekündigt, die unter seinem Fenster in der Nacht tobenden Hofleute mit den Worten: „So haben es die bösen Buben zu Sodom auch gemacht", zur Ruhe gebracht, sich dem Wagen, in welchem der Herzog mit einer fremden Dame während des Gottesdienstes ausfahren wollte, in den Weg gestellt, seine Mütze demselben hingehalten und gesagt hat: „Wenn Ew. Durchlaucht mit einem Käppchen voll Blut gedient ist, so fahren Sie zu." Wer möchte daran zweifeln, daß Hedinger diesen Muth aus seiner religiösen Richtung geschöpft hat; allein die unabhängige Haltung gegen die Machthaber, welche er wie Joh. Osiander kund gegeben, hat ohne Zweifel eine Wurzel in dem Widerstande, zu welchem die Geistlichkeit und der Bürgerstand durch die Vertretung des Landesrechtes gegen die Uebergriffe der Herzoge erzogen worden war. Warum sonst findet man von dieser politischen Unabhängigkeit keine Proben unter den Theologen des Halle'schen Pietismus?

Ganz ohne Eindruck auf den Herzog muß dieses Auftreten des ernsten Mannes nicht gewesen sein. Denn als 1711, also zur Zeit der Graevenitz, die Stelle des Hofpredigers wieder offen war, nöthigte der Herzog dieselbe dem ebenfalls pietistischen Professor Andreas Adam Hochstetter in Tübingen auf, mit der Erklärung, er hoffe mit ihm in den Himmel zu kommen, darum habe er ihn gewählt. Derselbe stellte jedoch die Bedingung, in seine Professur zurückkehren zu dürfen, wenn ihm das Hofpredigeramt nicht zusage, und legte auch 1715 dasselbe nieder. Da wurde auf Veranlassung der Graevenitz Samuel Urlsperger, der mit A. H. Francke eng vertraut war, berufen. Um seinetwillen wurde alsbald die Förderung der malabarischen Mission unter herzoglichen Schutz genommen und dazu eine besondere Commission unter Leitung eines Schwagers der Graevenitz eingesetzt. Diese und vielleicht noch andere entgegenkommende Schritte des Hofes scheinen dem neuen Hofprediger Rücksichten gegen die herrschenden Personen auferlegt zu haben. Indessen kam es zum Bruche mit denselben,

als Urlsperger in einer Predigt am Karfreitag 1718 offen mit der Sprache herausging, und zugleich in seinem beichtväterlichen Verhältniß mit dem Herzog in Conflict gerieth[1]). Mit Mühe erlangte er die Erlaubniß auszuwandern, und kam dann nach Augsburg, wo er als Senior bis an seinen Tod (1772) wirkte. Nach ihm sind unter dem Herzog Eberhard Ludwig noch Joh. Andreas Grammlich und Hiemer Hofprediger gewesen, beide Pietisten. Sie haben an der Haltung des Herzogs nichts zu ändern vermocht; aber daß gerade Männer dieser Richtung zur Bekleidung jenes Amtes gewählt wurden, leistet auch die Bürgschaft dafür, daß ihren Gesinnungsgenossen im Lande nichts in den Weg gelegt wurde. Das wurde nicht wesentlich anders unter der Regierung Karl Alexanders. Der Herzog berief 1734 Johann Jakob Moser als Regierungsrath nach Stuttgart und zeichnete ihn eine Zeitlang durch Vertrauen und Rücksichtnahme auf seine religiöse Ueberzeugung aus. Derselbe hielt in seinem Hause unangefochten Privatversammlung und der Herzog ertrug es, daß Moser seinen ausdrücklichen Befehl, die höheren Beamten mit ihren Familien sollten die Redouten im Carneval bei Strafe des Abzugs einer vierteljährigen Besoldung besuchen, unbeachtet ließ[2]). Im Ganzen freilich erklärte der Herzog den Pietismus für ein Unkraut, welches große Gefahr und Nachtheil nach sich ziehen könnte[3]); allein nur in einem Falle hat er sich feindselig benommen, indem er auf falsche Anklage hin einen Pfarrer, der Erbauungsstunden hielt, zur Festung und dessen Frau zum Arbeitshaus verurtheilte. Sie wurden aber restituirt und dafür der Ankläger auf die Festung gesetzt[4]).

---

1) Nach Römer a. a. O. S. 401. Die daselbst gemachte Angabe, Urlsperger sei durch A. H. Francke, als derselbe im November 1717 ihn besuchte, direct zu dieser veränderten Haltung bewogen worden, da er ihn nach Jes. 56, 10 als stummen Hund, der die Sünden des Hofes nicht strafe, bezeichnet habe, ist nach Kramer, A. H. Francke II. S. 231 hinfällig. Denn in dem Tagebuch über F.'s Reisen nach Süddeutschland findet sich nicht nur nichts davon, sondern sind auch die Umstände der Begegnung beider Männer anders angegeben, als in jener Anekdote. Indessen hat der Verkehr zwischen beiden, wie Francke's Sohn in einem Brief an seine Mutter bezeugt, Urlsperger dazu ermuthigt, „von der Wahrheit Zeugniß zu geben".

2) Lebensgeschichte von ihm selbst beschrieben, 3. Aufl. 1777. I. S. 146.

3) H. Merz, Der christl. Dichter und Minister von Pfeil. 1863. S. 118.

4) Vgl. Römer a. a. O. S. 457.

Im Jahre 1734 gab Moser ein „Rechtliches Bedenken von Privatversammlungen der Kinder Gottes“ heraus, als dessen Anlaß er die in einer gewissen Stadt deswegen entstandenen Bewegungen bezeichnet. Höchst wahrscheinlich ist damit die Reichsstadt Reutlingen gemeint[1]). Dieses Bedenken ist nun nicht sowohl durch die directe Beweisführung des Rechtes der innerkirchlichen Privatversammlungen interessant, als durch die Beurtheilung des Separatismus, welche damit beiläufig verflochten ist. In jener Beziehung erwähne ich nur, daß Moser die Anwendung der Gesetze gegen die Zusammenkünfte der Häretiker in dem Codex Justinians ablehnt, welche von manchen Juristen gegen die Erbauungsstunden angerufen wurden. Er hält dieselben nach dem Bedürfniß der Leute für ebenso erlaubt, wie jede Zusammenkunft zu geselligem Genusse, und will auch keinen Anstoß an solchen nehmen, welche über den Erbauungsstunden den öffentlichen Gottesdienst hintansetzen, da die Verpflichtung zu ihm nicht unbedingt feststehe. Obgleich er in erster Reihe an die Leitung der Privatversammlungen durch Geistliche denkt, so rechtfertigt er doch auch den Fall, in welchem er selbst war, daß Laien unter Genehmigung des Pfarrers an ihrer Spitze stehen. Allein für die allgemeine Lage in Württemberg ist es bemerkenswerth, daß er eine Einmischung von Separatisten in jene von ihm empfohlenen Zusammenkünfte nicht befürchtet, und in diesem Falle eine nachsichtige Behandlung derselben als das zweckmäßigste Mittel empfiehlt, sie unschädlich zu machen, und ihnen den Anlaß zur besonnenen Prüfung ihres aparten Wesens zu gewähren. Er hält die separatistische Sucht, Alles zu tadeln und Alle zu bekehren, vorherrschend für ein Merkmal von unreifer Frömmigkeit, der man Geduld zu widmen habe, und verweist auf Porst, in dessen Bekehrung der gleiche Eifer hineingespielt hat (II. S. 469), der aber hernach ein theures Werkzeug Gottes geworden sei. Ganz übereinstimmend hat sich Joh. Albrecht Bengel[2]) geäußert, dessen Toleranz um so

1) Auf angefochtene Privatversammlungen in dieser Stadt bezieht sich ausgesprochener Maßen das gleichzeitige Gutachten von Chr. Matth. Pfaff, welches nachher von der theol. Facultät in Tübingen angeeignet und durch Moser in „Altes und Neues aus dem Reiche Gottes“ XIII. (1735) veröffentlicht wurde.

2) Bei Burk, J. A. Bengel's Leben und Wirken. 2. Aufl. 1832, S. 122.

mehr Eindruck macht, als sie mit einer sehr gründlichen Beurtheilung der separatistischen Art verbunden ist. Wie treffend ist seine Frage: Wo wären unsere subtilen Mystici alle, er meint Arnold, Dippel und die Aehnlichen, wenn nicht unter Karl dem Großen ihre Vorältern durch Schwertstreich zum Christenthum gebracht worden wären? Und wie diese Leute den Ast absägen, auf dem sie sitzen, so spricht er ihnen auch die Möglichkeit geschichtlicher Fortpflanzung ab. Rechtschaffene Seelen will er unter ihnen in der ersten Generation erkennen, aber ihre Kinder und Kindeskinder arten meistens aus. Im Ganzen findet er in ihrem Hochmuth, Eigensinn und ihrer Feindseligkeit gegen die Kirche Merkmale der unter ihrer Frömmigkeit fortwirkenden Natürlichkeit. Und wenn sie auch als Warnung vor der Verweltlichung der Kirche von Gott geordnet sind, so meint er unter dem verderbten Kirchenhaufen doch mehr aufrichtige und gewissenhafte Menschen zu entdecken als unter ihnen. Aber er empfiehlt demgemäß, die Separatisten sich selbst zu überlassen, sofern sie nicht wider die Staatsgesetze handeln; dem Pfarrer, der solche in seiner Gemeinde hat, schreibt er vor, ihnen durch Leben und Lehre keinen Anstoß zu geben, den Spott gegen sie zu verhindern, ihnen Gutes zu erweisen und den bürgerlichen Verkehr der Gemeindeglieder mit ihnen zu ermuthigen. Ja in Hinsicht der Collision der Separatisten mit den Staatsgesetzen hat der Beamte Moser noch duldsamer gehandelt, als Bengel es für ausführbar hielt. Als Moser 1736 die eidliche Huldigung den Bürgern von Kirchheim unter Teck abzunehmen hatte, und dort erfuhr, daß Separatisten da waren, welche das beste Lob der Bürger erfuhren, aber den Eid zu verweigern entschlossen waren, nahm er es auf seine Verantwortung, daß sie blos Handschlag leisteten. Und als ein Separatist, der die kirchliche Trauung zu den Babelswerken rechnete, und seine Verlobte in der Schweiz vor einer Versammlung gleich Gesinnter ihren Entschluß zur Eheschließung abgegeben hatten, dann zurückkehrten und in Württemberg ehelich zusammenlebten, war er in dem Regierungscollegium dagegen, sie wegen Hurerei zu strafen und, wenn sie sich nicht copuliren ließen, des Landes zu verweisen. Er wollte ihnen nur eine Polizeistrafe wegen Uebertretung landesherrlicher Verordnungen auflegen und ihnen die Auswanderung freistellen, wenn sie sich dem Gesetz nicht fügten. Er macht dabei die allgemeine Bemerkung, daß neben dem Vorhandensein ärgerlicher Pastoren die

strenge Behandlung dem Separatismus nur förderlich sei, daß es also auf entgegengesetzte Maßregeln ankomme, um ihn zu dämpfen.

Aus den Urtheilen der beiden Männer ergiebt sich, daß gegen die Mitte des Jahrhunderts das Verhältniß des kirchlichen Pietismus zu dem Separatismus anders gewesen ist, als in dem Gebiet der Halle'schen Schule, von deren Vertretern ähnliche billige Urtheile nicht nachgewiesen werden können. Als Grund dieser Abweichung wird man erstens wohl annehmen dürfen, daß der Separatismus in Württemberg etwa ein Menschenalter nach dem Erlaß der Edicte vom Anfang des Jahrhunderts nicht mehr so gefährlich gewesen und nicht mehr in dem Umfange hervorgetreten ist, wie unter der Einwirkung von Rosenbach. Offenbar hatten nach jenen Edicten die energischeren Anhänger des Radicalismus das Land verlassen, und die, welche da geblieben waren, die Rigoristen gegen die Sitte in der Kirche, sowie die Anhänger Böhme's und Rock's, müssen sich still gehalten, und auf Verbreitung ihrer Meinungen durch Eindrängen in die Erbauungsstunden der anderen Richtung verzichtet haben. Deshalb konnten die Häupter derselben Nachsicht gegen jene verkünden. Allein es ist noch auf einen andern Beweggrund zu diesem ihrem Verhalten zu rechnen. In Norddeutschland wurde den Vertretern des innerkirchlichen Pietismus durch die rechtgläubige Polemik immer wieder nahe gelegt, ihre Sache gegen den Radicalismus genau abzugrenzen, und sich auch vor dem Schein einer Theilnahme an den aparten Ideen und dem separatistischen Zuge derjenigen zu hüten, welchen die württembergischen Sprecher im Ganzen Geduld und persönliches Entgegenkommen erwiesen. Daß die Pietisten hier diese Haltung einnahmen, während in Norddeutschland noch obrigkeitliche Edicte gegen die Separatisten erlassen wurden, und die Prediger der Halleschen Schule mit Eifersucht die von ihnen Erweckten aus dem Bürger- oder Bauernstande der Separation sich zuwenden sahen, ist schließlich die Folge davon, daß in Württemberg die Gemüther durch die Polemik der Rechtgläubigen nicht so beunruhigt und verhetzt waren, wie in Norddeutschland. Dazu kommt aber drittens folgender Unterschied. In Württemberg fand der innerkirchliche Pietismus seinen Sitz in dem Klerus und in dem Bürger- und Bauernstande, welche nach alter Gewohnheit gegen den landfremden Hofadel, der die Unterthanen des Herzogs ausbeutete, zusammenhielten. Die norddeutschen Bürger und Bauern aber fanden

an der socialen Verbindung von pietistischem Adel und Klerus den vorherrschenden Anlaß dazu, der pietistischen Erregung ihres Gefühles priesterlicher Gleichheit in der Separation genugzuthun. In der Toleranz gegen den Separatismus stehen also die Württemberger der allgemeinen Stimmung Spener's näher als die Hallenser. Aber sie konnten auch mit mehr Recht als Spener tolerant sein, da durch die politische Leidensgemeinschaft zwischen Geistlichkeit, Bürgern und Bauern das gegenseitige Vertrauen auch in Hinsicht des Pietismus möglich geworden war. Und da die Geistlichkeit nicht unter der lauernden Aufsicht rechtgläubiger Gegner des Pietismus lebte, konnten die Theologen in Stuttgart auch einem so verrufenen Manne, wie Petersen in Norddeutschland war, entgegenkommen (II. S. 248), indem sie seine aparten Ansichten theils übersahen, theils vielleicht nicht einmal vollständig kannten.

Dennoch wird man die Gefahr des Separatismus für die evangelische Kirche Württembergs gegen die Mitte des Jahrhunderts nicht so ganz gering schätzen dürfen, wie es die Aeußerungen Moser's und Bengel's nahe legen. Denn das Generalrescript[1]) des Administrators, Herzogs Karl Friedrich, über die Privatversammlungen vom 10. Oktober 1743 wird ausdrücklich durch die Absicht motivirt, daß der richtige Gebrauch der Zusammenkünfte geregelt werde, weil sie andererseits auch die Pforte sind, durch welche allerhand Neuerungen in die Kirche eindringen können. Indem der Besuch des öffentlichen Gottesdienstes und der Hausandacht dadurch eingeschärft wird, daß beide auf Befehl des Herrn gegründet sind und dem Bedürfnisse genügen, werden die anderen Versammlungen zwar zugelassen, aber es wird gewarnt, sie jenen Formen des Gottesdienstes an Werth gleichzustellen oder gar vorzuziehen. Das Beispiel der ältesten Kirche wird nicht als zureichender Grund ihrer Hochschätzung anerkannt, da nicht anzunehmen sei, daß man damals nicht den öffentlichen Gottesdienst lieber gehalten hätte, wenn er durch die Umstände möglich geworden wäre. Wenn also ein Geistlicher bereit ist, in oder außer der Kirche Erbauungsstunden zu halten, so soll er sich vorsehen, nicht die Genossen derselben vor den übrigen Gemeindegliedern zu bevorzugen, und nicht seinen Collegen am Ort Schwierigkeiten zu bereiten. Ein gottesfürchtiger Schulmeister, wenn er unter Genehmigung

1) Acta historico-ecclesiastica. 43. Theil, im 8. Bande (1744) S. 29 ff.

des Pastors der Sache sich annimmt, soll sich auf Wiederholung der Predigt und Kinderlehre, auf Lesung geprüfter Bücher, Einlernung von Liedern und Psalmen beschränken, von seinem Eigenen aber nur in Gegenwart des Predigers mittheilen. Wenn Laien solche Versammlungen leiten, so sollen sie aus höchstens 15 Theilnehmern bestehen, und der Aufsicht des Geistlichen in dem Grade unterliegen, daß er solche Personen ausschließen wird, welche sich von dem öffentlichen Gottesdienst und den Sacramenten fern halten, und welche ihm unbekannt oder verdächtig sind. Insbesondere soll es demselben angezeigt werden, wenn ein Fremder gegenwärtig sein oder gar reden will; dann soll der Geistliche anwesend sein, um Abweichungen von der Lehre vorzubeugen. Wenn nun gar Leute auftreten wollen, die sich ein Geschäft daraus machen, Jünger zu sammeln und Gewissensrath zu ertheilen, so soll der Geistliche sie prüfen, und entscheiden, ob dieselben schweigend der Versammlung beiwohnen oder in seiner Gegenwart sprechen dürfen, oder überhaupt abzuweisen sind. Ehefrauen, Kinder und Gesinde bedürfen der Genehmigung ihrer Männer, beziehungsweise Väter und Dienstherren, wenn sie den Erbauungsstunden beiwohnen; diese dürfen auch weder in der Zeit des öffentlichen Gottesdienstes, noch bei einbrechender oder vollständiger Dunkelheit, noch in abgelegenen Häusern gehalten werden. Verboten wird ferner ein über die einzelnen Orte hinausgreifender Verband solcher Gruppen. Selbständige Vorträge und Schriftauslegungen dürfen von Laien nur in Gegenwart der Geistlichen vorgenommen werden, Bekenntnisse des Seelenzustandes dürfen überhaupt nicht stattfinden, Liebesmahle werden untersagt. Die Verbreitung von Lieblingsmeinungen und Erörterung der Schäden der Kirche soll unterbleiben. Indem diese Bedingungen dem guten Willen der Betheiligten empfohlen werden, sollen endlich die Pfarrer eintretende Ueberschreitungen in Güte zu beseitigen suchen, oder in Gemeinschaft mit der Obrigkeit abstellen.

Urheber dieser umsichtigen Verordnung war der Geheimerath Georg Bernhard Bilfinger (geb. 1693). Derselbe war in Tübingen Professor der Mathematik und wurde als solcher vom Herzog Eberhard Ludwig 1725 für eine theologische Professur in Aussicht genommen. Da er nun als Anhänger von Christian Wolff bekannt war, so wurden die theologische und die philosophische Facultät gefragt, ob die Philosophie Wolff's nützlich oder schäd-

lich sei. Da die Antworten, namentlich die der Theologen sich für die Schädlichkeit aussprachen, so unterblieb damals die Beförderung Bilfinger's in die theologische Facultät. Derselbe ließ sich auf fünf Jahre nach Petersburg beurlauben, wo er als Mitglied der Akademie der Wissenschaften sich durch mathematische Abhandlungen rühmlich bekannt machte. Noch ehe dieser Urlaub abgelaufen war, nahm der Herzog seine Absicht wieder auf, Bilfinger in die theologische Facultät zu setzen, und ließ sich daran durch die Proteste der Theologen in Tübingen nicht hindern; 1730 wurde Bilfinger Professor der Theologie daselbst. Indessen versetzte Herzog Karl Alexander 1735 ihn in das hohe Staatsamt[1]), das er mit Ehren bis an seinen Tod 1750 bekleidet hat. Als Geheimerath war er zugleich Präsident des Consistoriums; in dieser Eigenschaft hat er die besprochene Verordnung ausgearbeitet. Obgleich seine Vertretung der Wolff'schen Philosophie ihm das Mißtrauen der Pietisten Pfaff und Weißmann zugezogen hat, so hat er eine aufrichtige Frömmigkeit im Leben kund gegeben und hat dem Pietismus mindestens ein sehr entgegenkommendes Verständniß gewidmet. Deshalb hat er auch die persönliche Anerkennung von Pietisten erfahren. Dürfen wir nun bei Bilfinger an S. J. Baumgarten erinnern, so ist es ein merkwürdiges Zusammentreffen, daß in demselben Jahre 1743 jener die Verordnung zu Gunsten der pietistischen Versammlungen aufstellte, dieser durch die Ablehnung der Regel der momentanen Bekehrung vom Pietismus abschwenkte (II. S. 563).

Einer ähnlichen Verordnung über Privatversammlungen begegnen wir in dem Gebiete des norddeutschen Pietismus nicht. Der Grund dieser Verschiedenheit liegt in dem schon berührten Umstand, daß dort die pietistische Erregung in den niederen Ständen fast durchgängig in den Separatismus auslief. Die Zusammenkünfte aber, welche z. B. durch Bogatzky geleitet wurden, waren aus Standesrücksichten der Kirche treu und für separatistische Elemente nicht zugänglich. Hingegen treffen wir ähnliche Verordnungen über die Privatversammlungen unter denselben Bedingungen in verschiedenen Provinzen der Niederlande und in Jülich-Cleve-Berg, welche von den entsprechenden Synoden erlassen sind (I. S. 320. 382). Den Schwierigkeiten, welche widersetzliche Stundenhalter

---

1) Vgl. Weizsäcker a. a. O. S. 102 ff.

dort den Synoden bereitet haben, würde auch durch die württembergische Vorschrift um so weniger vorgebeugt werden, als dieselbe ganz vorherrschend auf guten Willen und maßvolle Haltung aller Betheiligten rechnet. Indessen Erscheinungen jener Art lassen sich in Württemberg in den zwei Jahrzehnten nach 1743 nicht nachweisen. Die Conventikelchristen, welche wir uns in allen Theilen des Herzogthums wenn auch in verschieden starken Gruppen verbreitet denken dürfen, haben vielmehr das ihnen erwiesene Zutrauen zunächst gerechtfertigt. Vielleicht ist diese erwünschte Wirkung der Verordnung wieder die Folge des Zusammenhaltens der für das Landesrecht interessirten Stände gegen den Mißbrauch der Gewalt, welcher durch den Herzog Karl Eugen seit dessen Regierungsantritt 1744 von Neuem geübt wurde und länger als ein Menschenalter dauerte. Jedenfalls ist das Zusammentreffen des oppositionellen Patriotismus auf Grund des Landesrechts mit pietistischer Frömmigkeit in dem Leben von zwei Personen deutlich, an welchen, so verschieden sie sind, diese Eigenthümlichkeit des württembergischen Pietismus anschaulich gemacht werden darf. In dem ganzen Gebiete, welches durch die Halle'sche Schule beherrscht ist, finden wir nicht solche Charaktere, wie Beata Sturm und Johann Jakob Moser. Ihnen gebührt der Vortritt vor den verschiedenartigen Wendungen, welche die pietistische Predigt und Theologie in Württemberg genommen hat.

Beata Sturm[1]), geboren zu Stuttgart 17. Dec. 1682 als Tochter eines Beamten, welcher Consulent der Landschaft war, erblindete in früher Jugend fast völlig, und gewann durch wiederholte Operationen den Gebrauch ihrer Augen nur in beschränktem Maße. Nach dem Tode ihres Vaters (1709) hat sie, mit Ausnahme von zwei Jahren, die sie in Blaubeuren bei dem Prälaten Esenwein zubrachte, erst ihrem jüngern Bruder die Wirthschaft geführt, danach von 1713 bis an ihren Tod, 11. Januar 1730 ohne Berufsthätigkeit bei ihrem ältern Bruder in Stuttgart gelebt. Ihrem Vater war sie mit der höchsten Pietät ergeben, bediente ihn mit der zartesten Sorgfalt, richtete sich nach seinem Vorbild. Wie dieser seine Bibellesung täglich auf das Genauste

1) Joh. Conrad Rieger, Die Württembergische Tabea (Apg. 9, 36), oder das merkwürdige äußere und innere Leben der weiland gottseligen Jungfrauen Beata Sturmin. 1730.

berechnete, um mit der ganzen Bibel in etwa einem Jahr fertig zu werden, so hat die Tochter dieselbe öfter als dreißig Mal durchgelesen. Da nun die Schwäche ihrer Augen ihr den Gebrauch anderer Bücher verbot, und sie nur in ihren letzten Jahren noch auf Luther's Schriften geführt wurde, so war sie in dem Gedankenkreis der heiligen Schrift ganz heimisch und ihr Gedächtniß auch mit deren Wortlaut vertraut. Bei der Lesung der Bibel war sie immer auf die Anwendung des Gelesenen auf ihren Zustand bedacht; daß demnach die Geschichte des A. T. allegorisch und typologisch gedeutet wurde, ist erklärlich. Durch diese ausschließliche Beschäftigung empfing sie nun den hauptsächlichen Stoff für ihr Leben, dessen Richtung ihr von Jugend auf sicher war, und in welchem sie eine religiöse Virtuosität entwickelt hat, wie kaum eine andere Person auf dem Boden des Pietismus.

Den Grundton ihres Lebens bildete die einfache Zuversicht auf Gottes Gnade. Sie erklärte selbst, daß sie diese Haltung sich habe abgewinnen müssen, nachdem sie sich zuerst viele Unruhe mit vielem Angeloben gemacht habe, das doch nie zur Ausführung gekommen sei. Wie Stephan Praetorius (II. S. 15) weiß sie aus eigener Erfahrung, wer fromm leben wolle, müsse zuerst selig sein, die unvergleichliche Seligkeit aber habe man in dem Glauben an Gottes väterliche Gnade. Sie meinte hierin den Gelehrten überlegen zu sein, welche, was sie nicht mit ihren vermeinten Grundwahrheiten zu reimen vermögen, auch dem lieben Gott nicht zutrauen, und viel träger seien zu glauben als die Unmündigen. Auf besondere Gnadenempfindungen zu rechnen hat sie allmählich verlernt. Obwohl ihre Freudigkeit wiederholt auch in körperliche Bewegungen ausgebrochen ist, welche sie Mühe gehabt hat vor Anderen zu verbergen, so hat sie auch wieder Trockenheit und Dürre der Empfindung erlebt, und sich über diese Abwechselung gequält. Sie hat endlich die quietistische Auskunft gefunden, daß man von Gott auch die finsteren Tage neben den hellen hinzunehmen habe. In der Zuversicht auf Gottes Gnade hat sie nun auch den Antrieb zur Vermeidung der Sünde gefunden und das Zartgefühl in der Beurtheilung ihrer Sünden erreicht, welches die eigentliche Probe des reifen christlichen Charakters ist. Sie hat es als das ihr auferlegte Kreuz anerkannt, daß sie immer wieder von Regungen der Sünde überrascht worden ist, welche zu bereuen sie sich kaum genug thun konnte. Rechnen wir nun dazu eine Wohl-

thätigkeit und Dienstfertigkeit gegen Arme, wegen welcher sie sich selbst in Kleidung und Nahrung einschränkte, so treten uns hiemit Charakterzüge an der frommen Frau entgegen, welche nicht hoch genug zu schätzen sind. Allein gerade in dem Zusammenhang zwischen ihrer Sparsamkeit und ihrer Wohlthätigkeit zeigen sich befremdende Neigungen und Ansichten. Wenn ihre Freunde ihr vorstellten, daß sie nicht, um den Armen mehr helfen zu können, ihre eigene Gesundheit durch mangelhafte Ernährung beschädigen dürfe, so erklärte sie einmal, die göttliche Erquickung ihrer Seele komme auch dem Leibe zu Gute, so daß sie nicht mehr Speise bedürfe, das andere Mal, es sei ihr immer bedeutsam vorgekommen, daß der Teufel die Stammältern durch das Essen verführt habe; endlich meinte sie in einem solchen Falle, sie wünsche zu sterben, damit ihr Nachlaß den Armen eine erheblichere Unterstützung verschaffe. Bei dieser Gelegenheit kam auch ihr Grundsatz an den Tag, während sie zum Dienen immer bereit war, selbst keinen Dienst und keine Wohlthat anzunehmen, auch wenn sie direct Hunger litt. Hier bricht doch durch die Tugend der Dienstfertigkeit ein Zug von feiner Selbstsucht hervor, indem sie stets die Gebende und nie die Empfangende sein will.

Die Hauptsache in ihrem beruflosen Leben war eine unausgesetzte Gebetsthätigkeit bei Tage und bei Nacht, in der Kammer und in Gegenwart von Anderen. Stundenlang konnte sie betend zu Gott reden, in eigenen Bedürfnissen und in Fürbitte für Andere, auch für das öffentliche Gemeinwesen. Die Privatversammlungen, in denen sie betete, durften aber nicht ständige, regelmäßige Zusammenkünfte derselben Personen sein. Diese Form frommer Gemeinschaft lehnte sie vielmehr ab, weil daraus leicht geistlicher Stolz, geistliche Schwätzerei und Geringachtung der öffentlichen Gebete und Formeln entstände. Den öffentlichen Gottesdienst hielt sie hoch, und versäumte auch keine Betstunde oder Vesperlection ohne die größte Noth. Auch den Hochzeits- und Leichenpredigten suchte sie möglichst oft beizuwohnen. Die Theilnahme am Abendmahl übte sie je nach dem Zustand ihrer Seele, meistens alle drei Wochen; jedoch niemals ohne die Prüfung ihres Beichtvaters nachzusuchen. Jedoch diesen Anschluß an die Kirche hat die Sturm einer starken Versuchung zum Separatismus abgewinnen müssen. Als sie selbst die Schäden der Kirche zu beobachten begonnen hatte, haben die Separatisten sich an sie gemacht und

sie beinahe völlig zu sich hinübergezogen. In dieser Lage hat sie sich an Gott um Erleuchtung gewendet, und ihm vorgestellt, sie wolle sich einem bestimmten Geistlichen eröffnen, und dessen Entscheidung als Gottes Wort annehmen, Gott also möge diesem Manne das Wort, das ihm gefällig sei, in den Mund legen. Worauf sie die Weisung empfangen hat, dem Separatismus nicht zu folgen. Hingegen hat sie sich bis fünf Jahre vor ihrem Tode mit dem Glauben an die Wiederbringung getragen, auch diesen Satz gegen Samuel Urlsperger vertheidigt. Durch eine Predigt Rieger's aber ist sie an jener Ueberzeugung irre gemacht und durch Ueberlegung von Matth. 25, 41 von derselben abgebracht worden.

Daß ihre Gebetsthätigkeit nicht immer gleich rege, daß sie selbst oft genug dazu unlustig gewesen ist, ist verständlich. Indessen hat sie auch Anfechtungen höhern Grades in dieser Hinsicht bekämpfen müssen. Der Biograph berichtet darüber zunächst aus ihrer Jugend, daß sie schon, als sie bei ihrem Vater lebte, danach aber während ihres Aufenthalts zu Blaubeuren wiederholte Versuchungen zum Selbstmord erfahren, und daß sie gleichzeitig Gott nicht habe als Vater anrufen können, sondern bei dem Versuch dazu lauter Widersprechen und Zurückstoßen erlitten habe. Sie ist über diese Trübungen hinaus gekommen, und hat die Zuversicht auf Gott ergriffen, welche als ihre Grundstimmung schon bezeichnet worden ist. Um so überraschender ist die Angabe, daß sie bis vier Jahre vor ihrem Tode „während der Anhörung des göttlichen Wortes und während ihres Gebetes mit den allerentsetzlichsten, wüstesten und lästerlichsten Gedanken dermaßen geplagt worden sei, daß sie zuweilen kein Wort in der Predigt habe hören, noch an etwas Gutes habe denken können, und ihr Gnadenstand und Hoffnung der Seligkeit ihr völlig zweifelhaft geworden sei." Wir erinnern uns, daß Porst (II. S. 467) diese Erscheinung auf der Stufe der Jünglinge in Christus nachweist. Sie wird dadurch nicht verständlicher, als durch die Ableitung dieser Versuchungen von dem Satan, bei welcher es die Sturm bewenden läßt. Denn daß diese Annahme einen psychologischen und ethischen Grund nicht ausschließt, muß man festhalten, auch wenn derselbe nicht nachgewiesen werden könnte. Nun aber begegnen wir bei der frommen Frau noch einer Anwendung ihres vertrauten Umganges mit Gott, welche selbst bei ihren Freunden Befremden erregt hat. Der Berichterstatter erzählt: „Einst lag ihr eine gewisse

das gemeine Beste angehende Sache so gar nahe am Herzen, daß sie meinte, sie müsse sie um der Ehre Gottes willen herausbetteln. Darum drang sie mit verdoppelter Dreistigkeit auf Gott, seine Wahrheit und Verheißungen ein, als wenn sie durch Stahl und Eisen zu ihm durchbrechen müßte. Ja sie brach endlich auf eine ungewöhnliche Weise los und sprach: Ich bin nur ein schlechtes Weibsbild; aber wenn ich etwas verspräche, so wollte ich es auch halten; du aber bist der große Gott, der nicht lügen kann. Du hast uns versprochen, wenn wir dich anrufen in der Noth, so wollest du uns erhören. Du hast uns sagen lassen, es sei gut und dir angenehm, wenn wir thun Bitte, Gebet und Fürbitte für alle Menschen; so gedenke denn dieser Worte; unser Herz hält sie dir vor. Willst du sie nicht als deine Worte erkennen? Sind sie aber deine Worte, so beweise sie, so errette sie, daß auch Andere darauf trauen lernen können. Oder wolltest du uns nicht erhören, warum hast du es denn in dein Wort setzen lassen? Wie könnten wir in anderen Sachen noch auf dich trauen, wenn du uns in dieser Sache mit Schanden davon gehen ließest? Ich für mich habe keinen Nutzen davon, du magst mich erhören oder nicht; aber es ist mir um Deinen Namen zu thun, daß der auch einmal wieder gerettet werde. Er gilt ja fast gar nichts mehr unter den Menschen. Gedenke doch, was du thun willst; denn wir liegen vor dir, nicht um unseres Vortheils willen, sondern auf dein Wort und wegen deines geschändeten Namens." Der Berichterstatter fügt hinzu, daß ihre Freunde sie oft eine Stunde lang so haben reden hören, und die Sturm selbst habe bezeugt, sie habe ihre Lebtage fleißig in dieser Art von Fürbitte sich geübt. „Als sie nun wieder um eine gewisse wichtige Sache so gar oft und mit sonst nie gehörten Expressionen und Gründen mit Gott kämpfte, fragten wir sie, woher sie doch diese Dreistigkeit habe, ob sie auch des göttlichen Willens versichert sei, so sehr auf diese Bitte zu dringen, es scheine als wolle sie es nicht abbitten sondern abpochen, man habe doch auch im Gebet Bescheidenheit zu gebrauchen und zuzusehen, daß man Gott nicht beschuldige, als wenn er sorgloser für der Menschen Wohlfahrt wäre als wir. Darauf hat die Sturm geantwortet, sie habe sich selbst schon über die Sache geprüft, ob sie recht daran thue, habe deshalb den Mund des Herrn darüber gefragt, ob es sein Wille sei, daß sie sich über diese Sache mit ihm einlassen dürfe." Nun habe sie durch Däumeln

den Bescheid Luc. 5, 10 empfangen, und obgleich noch Jemand ihr einen Zweifel habe erregen wollen, so empfinde sie bei dieser Uebung lauter Ruhe, Zuversicht, Frieden und Freudigkeit, und sehe dieses als Zeichen göttlichen Wohlgefallens an.

In dem vertraulichen Umgang mit Gott, den die Pietisten vorschreiben, ist es also möglich, ohne Ehrfurcht gegen Gott und ohne Scheu vor der Unbegreiflichkeit seiner Wege vorzugehen, ihm in gewaltthätigem Vertrauen mit weiblicher Dialektik Wirkungen abzunöthigen, die man zu seiner Ehre für nöthig hält [1]). Es ist dieser Frau zugleich möglich gewesen, die berechtigten Warnungen ihrer Freunde gegen solchen Gebetszwang auf Gott in den Wind zu schlagen, weil sie durch Däumeln ein Orakel der Einwilligung Gottes gefunden hatte. Und die Freunde haben doch keinen Zweifel gegen diese Frömmigkeit der Sturm erhoben, haben in deren Dreistigkeit gegen Gott so wenig die Sünde erkannt, daß der Biograph urtheilt, sie gehöre zu den wenigen Seelen, welche ihre Taufgnade unverletzt bewahrt haben. Sie geht mit Gott, ihrem Vater in Christus, nicht viel anders um, als der uncultivirte Naturmensch mit seinem Fetisch, und fühlt sich dazu aufgefordert durch ein Orakel, dessen heidnische Herkunft feststeht (II. S. 161). Bei einer andern Gelegenheit hat sie die Erwartung göttlicher Orakel ganz richtig beurtheilt. Als eine Freundin von auswärts ihren Aufenthalt in Stuttgart davon abhängig machen wollte, wie es der Herr ihr noch zeigen werde, hat die Sturm ihr diese Rede verwiesen, da solches der eigenen vernünftigen Ueberlegung überlassen sei. Ist die Anfrage an Gott durch Aufschlagen der Bibel ein berechtigtes

1) Die Sturm wird auch nicht gerechtfertigt durch das Vorbild Luther's, welcher, als er 1540 im Juni nach Weimar an das Krankenlager Melanchthon's gerufen war, über seine Fürbitte um dessen Lebenserhaltung nach Ratzeberger's Bericht (Corpus Ref. III. p. XVIII) folgendes erzählt hat: „Da mußte mir unser Herr Gott herhalten. Denn ich warf ihm den Sack vor die Thüre und rieb ihm die Ohren mit allen promissionibus exaudiendarum precum, die ich in der heiligen Schrift zu erzählen wußte, daß er mich müßte erhören, wo ich anders seinen Verheißungen trauen sollte.“ Abgesehen davon, daß dieses der einzige Fall ist, in welchem Luther so gegen Gott aufgetreten ist, ist dieses Gebet ebenso wenig musterhaft, wie vorsichtig. Luther hat sich darin ebenso übernommen, wie in dem Urtheil, daß Zwingli's tragischer Lebensausgang ein Strafgericht Gottes wegen dessen Ketzereien sei (Briefe IV. S. 332. 352). Ich verweise in dieser Hinsicht auf Band II der Gesch. des Pietismus S. 543.

Argument gegen die wohl zu überlegenden Warnungen vor übermüthigem und unbescheidenem Beten? Dasselbe entspringt doch nur aus dem Antriebe des natürlichen Menschen, welcher die Verheißung Christi, daß Gebete erhört werden, ohne die Einschränkungen versteht, welche nachträglich ausgesprochen worden sind. Dieses ist nun nicht der einzige Fall, in welchem die pietistische Methode, anstatt den natürlichen Menschen zu überwinden, ihm vielmehr die Gelegenheit dargeboten hat, sich geltend zu machen. Aus ihm entspringen jedenfalls auch die lästerlichen Gedanken, welche durch die Sturm und durch Porst bezeugt sind. Der natürliche Mensch wird eben nicht schon durch die Willensanstrengung zum Gebet, sondern erst durch die gemeinnützige Arbeit in einem Beruf gebändigt, den man aus der Zuversicht auf Gottes Leitung als sittlichen Beruf verstehen lernt. Weil die Sturm, freilich ohne ihre Schuld, in dieser Schule des Lebens nicht erzogen worden ist, hat sie in ihrer so hoch greifenden Frömmigkeit theils so schwere Anfechtungen erfahren, theils so große Fehlgänge gemacht.

Ist also in diesen Beziehungen ihre Frömmigkeit durchaus nicht musterhaft, so wird dadurch nicht ausgelöscht, was sie sonst in ihrer Art geleistet hat. Dahin ist noch zu rechnen, daß sie, wie der Biograph in der Vorrede berichtet, erhebliche Bedenken gegen die Publication von Lebensläufen der angepriesenen gottseligen Personen gehegt, daß sie davon die Anwendung auf sich gemacht, und deshalb die Tagebücher, in welchen sie die ihr zu Theil gewordenen Gebetserhörungen aufgezeichnet hatte, sämmtlich verbrannt hat. Denn davon war sie überzeugt, daß wenn sie vorläufig nur die kleinen Erfolge ihres Gebetes beachte, sie niemals vergeblich gebetet habe. Auch das kommt ihr zu Gute, daß man nicht viel gesetzliches Klagen über sich, kein ungeduldiges Seufzen oder Urtheilen über Andere, keinen undisciplinirten Eifer gegen die Kirche von ihr vernommen hat, obwohl sie den Unterschied zwischen dem Reiche des Teufels und dem Christi wohl verstand. Deshalb hat sie auch das Vertrauen der Gleichgesinnten in reichem Maße erworben, so daß sie ihre ursprüngliche Absicht, in der Einsamkeit zu bleiben, nicht aufrecht erhalten konnte. Im Ganzen aber, urtheilt der Biograph, hat die Sturm ein eigentliches Muster des ersten Christenthums dargestellt. Man könnte, meint er, sie eine wahrhafte Religiose der evangelischen Kirche nennen, und damit einigermaßen der Klage abhelfen, welche ein gelehrter

Mann in Frankreich erhoben, indem er schrieb, es gebe keine Religion, die nicht ihre Religiosen habe, wenn auch nicht gemäß dem Gelübde, aber gemäß dem Vorsatz. Besäßen nun die Muhamedaner und die Heiden Personen der Art, so müßten auch die Protestanten solche durch Demuth, Nüchternheit, Beten und Fasten ausgezeichnete Genossen so gewiß haben, als sie in der Reinheit der Lehre die Anderen übertreffen. Indem ferner der Biograph seine Heldin einmal mit der armen Armelle vergleicht, einem in der katholischen Heiligengeschichte des 17. Jahrh. berühmten Muster der Demuth, macht er die Schwierigkeit bemerklich, die gleichen Erscheinungen in der evangelischen Kirche so genau festzustellen, wie es in der katholischen der Fall ist. Denn bei uns wäre das Institut des Gewissensdirecteurs oder Seelenführers nicht so anerkannt, daß durch die Vermittelung eines solchen Vertrauensmannes der Lebenslauf einer frommen Person vollständig bekannt werden könne. Bieten aber nicht diese Bemerkungen Rieger's wieder einen Beweis dafür, daß die pietistische Frömmigkeit in nächster Analogie mit katholischen Vorbildern steht? Wenigstens in dieser ausgeprägten Erscheinung pietistischer Vollkommenheit ist die Verwandtschaft unverkennbar.

In der ganzen Geschichte des Pietismus, so weit sie auf den Gebieten der reformirten und der lutherischen Kirche bisher verfolgt worden ist, ist die Energie im Gebet gegen Gott, welche die Sturm geübt hat, unerhört. In Württemberg aber hat schon Hedinger[1]) den entsprechenden Grundsatz ausgesprochen: Im Gebet darf man wohl unverschämt sein, pochen, schreien, klopfen nach Luc. 11, 8; 18, 5. Das ist nun freilich eine falsche Anwendung der Gleichnisse. Denn da auf Gott weder die Eigenschaft des ungerechten Richters noch die des auf Bequemlichkeit bedachten Freundes übertragen werden kann, so gehört auch die unverschämte Zudringlichkeit nicht zu den erlaubten Merkmalen des an Gott zu richtenden Gebetes. Oder wenn durch diese Gleichnisse eine besondere, stetige Kraft des Gebetes herausgefordert wird, so hat sich dasselbe auf die Vollendung des christlichen Heils und auf nichts Anderes zu richten. Nun aber hat die Sturm jene dreiste Art des Betens nicht zur Befriedigung individueller Bedürfnisse geübt, sondern um Dinge, die das gemeine Beste angehen. Sie

1) Im Neuen Testament S. 78.

verlangt, daß Gott seine Ehre gegen Uebelstände im öffentlichen Leben geltend machen soll. Wer denkt nicht dabei an die Kränkung der Landesrechte, welche unter der Leitung der Graevenitz der Herzog Eberhard Ludwig mit allen den Verhöhnungen der guten Sitte verbunden hat, die mit einer Mätressenwirthschaft zusammenhängen? Gegen solche durfte sich das Zartgefühl einer rechtschaffenen Frau aufbäumen; die Kränkung der Landesrechte aber durfte der Tochter eines Landschafts-Consulenten nahe gehen, welcher aus Patriotismus 1693 bei einem Einbruche der Franzosen in das Land sich freiwillig als Geisel gestellt und eine vierjährige Gefangenschaft erlitten hatte. Denn wie es in der Biographie heißt, hat diese Tochter sich völlig in das Bild ihres Vaters verbildet, seine Frömmigkeit angenommen und keines seiner Worte auf die Erde fallen lassen, sondern sie als lauter kostbare Perlen gesammelt. Darunter haben wir auch die Theilnahme an der politischen Gesinnung des Vaters zu verstehen. In dieser Gesinnung also hat die Sturm gemeint, die Beseitigung der öffentlichen Calamitäten des Landes der Weltregierung Gottes abringen zu sollen.

Darin hat sie auch nicht allein gestanden; sondern in dieser Aufgabe sind manche der Frommen, namentlich in Stuttgart, dauernd einverstanden gewesen. Richteten sich ihre Gebete schon gegen Eberhard Ludwig und die Graevenitz, so wird ferner erzählt, daß als 1737 die Nachricht von dem plötzlichen Tode Karl Alexanders spät in der Nacht nach Stuttgart kam, dort noch Betende auf den Knieen lagen, welche die durch den Herzog dem Protestantismus drohende Gefahr abzuwenden suchten. Vielleicht haben dieselben nicht gerade direct auf den Tod desselben ihr Gebet gerichtet; denn es wird hinzugefügt, daß sie die Rettung der evangelischen Kirche auf diese Weise nicht geahnt haben [1]). Aber wie dem sein mag, so lassen diese Angaben erkennen, daß der politische und kirchliche Patriotismus württembergische Pietisten zu systematischem Andrängen auf Gott ermuthigt hat, um seine Weltregierung nach ihren Wünschen zu bestimmen. Dieselbe Combination zwischen pietistischem Selbstgefühl und patriotischer Opposition gegen den Herzog tritt bei einer ähnlichen Gelegenheit als kurzsichtige Ueberhebung im Urtheil über einen Ehrenmann hervor. Als der Geheimerath Karl von Pfeil als württembergischer Gesandter zum

1) Römer a. a. O. S. 432, nach Burk, Christenbote 1833.

Reichstag in Regensburg 1758 durch das Vertrauen des Herzogs Karl Eugen und des eben eingetretenen Ministers von Montmartin ausgezeichnet wurde, mit dessen verderblicher innerer Politik er durchaus nichts zu thun hatte, wurde er im ganzen Lande, und gerade von seinen frommen Genossen dafür angesehen, daß er des Ministers rechte Hand sei. „Jedermann, schreibt Pfeil, auch alle Frommen und Wohlgesinnten weichen von mir ab. Da, wo ich der Hilfe, des Raths und des Gebetes am meisten bedurfte, ließ mich Alles aus einem großen Landschafts-Enthusiasmus stecken. Da erkannte ich die Wahrheit, alle Menschen sind Lügner, auch die Brüder." Bis an sein Ende (1784) hat der fromme Mann unter dem Banne des pietistisch-patriotischen Vorurtheils dieser „Brüder" gestanden, daß er abgefallen und nicht wiederbekehrt sei[1]), obgleich er wegen der fortschreitenden Gewaltthätigkeit des Herzogs schon 1762 seine Dienstentlassung begehrt und 1763 sie erhalten hatte, worauf er in den preußischen Staatsdienst trat. Die Ungerechtigkeit, welche Pfeil von den Frommen hat erfahren müssen, ist die Kehrseite jener Sorge um das öffentliche Wohl, welches die Sturm und die Anderen zu dem systematischen Andrängen auf Gott angespornt hat. Wie weit bleibt dahinter zurück, daß Joh. Georg Knapp zu Halle, als während seiner Vorlesung der Kanonendonner aus der Schlacht bei Roßbach gehört wurde, aus momentanem Antriebe in ein Gebet um den Sieg seines Königs ausgebrochen und darin angehalten hat, bis das Nachlassen des Geräusches die Entfernung des Feindes verrieth. Aber auch das Leben des Mannes, welches demnächst zu zeichnen ist, enthält keine Spur von jener gewaltthätigen Betkunst im öffentlichen Interesse, welche gemäß dem Vorbild der Sturm von solchen, die fromm zu sein meinen, bis in die Gegenwart fortgesetzt wird.

Johann Jakob Moser[2]) ist überhaupt innerhalb des Pietismus eine jener Religiose möglichst entgegengesetzte Erscheinung. Als vielseitig thätiger, höchst productiver Schriftsteller,

---

1) Merz a. a. O. S. 212. 381.

2) Lebensgeschichte von ihm selbst beschrieben. Dritte Aufl. 3 Theile. 1777. Vierter Theil (Fortsetzung und Nachträge). 1783. R. Mohl, Die beiden Moser, in Monatsblätter zur Allg. Zeitung 1864. S. 357—385. Aug. Schmid, Das Leben Johann Jak. Moser's. Stuttgart 1868. Oskar Wächter, Joh. Jak. Moser dargestellt. Stuttgart 1885.

namentlich als Bearbeiter des deutschen Staatsrechts, des positiven europäischen Völkerrechts, für welche er Grundlegendes leistete, des evangelischen Kirchenrechts, der Nationalökonomie, Statistik, Geschichte, bei häufigem Wechsel des Amtes und des Wohnortes, steht er mitten im weltlichen Leben. Selbständig und unabhängig im dienstlichen Verkehr, offenen Auges für die Charaktere der Menschen, reich an Anekdoten, schlagfertig in der Rede, setzte er in allen Epochen seines Lebens nach wie vor seiner Bekehrung seine Ehre darein, als ehrlicher Mann erprobt zu werden. Der Werth seiner Biographie besteht nicht zum Wenigsten darin, daß er auch in Hinsicht seines pietistischen Christenthums seine ehrliche Ueberzeugung und seinen einfachen, schlichten, maßvollen Sinn erkennen läßt. Auch die ausführliche pedantische Analyse seines Charakters, welche er mittheilt, stört diesen Eindruck nicht. Dieselbe ist frei von der frommen Phrase und gut gemeint. Hingegen beweist doch auch diese Biographie, daß kein Mensch über seinen Schatten springen kann. Moser sagt in richtiger Empfindung seiner Schranke, er habe in der Jugend nicht die nöthige Anweisung zu anständiger Lebensart gehabt. Allein er verbindet mit der Schroffheit und Rücksichtslosigkeit, die er hiedurch als Fehler zugiebt, einen Zug zur Ungebundenheit, eine Geneigtheit zum Wechsel der Lebensverhältnisse, worin er fast an den Abenteurer streift. Dessen aber ist er sich nicht bewußt, und nach wie vor seiner Bekehrung sich darin gleich gewesen. Geboren ist er zu Stuttgart 18. Januar 1701. Schon als Schüler auf massenhaftes, regelloses Lernen bedacht, fährt er in derselben Weise fort, seitdem er mit 16 Jahren begonnen hat, in Tübingen Philologie, Jurisprudenz und Literargeschichte zu treiben. Mit 17 Jahren tritt er in diesem Fache als Schriftsteller auf, promovirt 1720 als Licentiat der Rechte, und wird mit 19 Jahren durch die Gunst des Herzogs und seines Ministers, welche er dreist genug war anzusprechen, außerordentlicher Professor in Tübingen. Als sich aber keine Zuhörer fanden, die bei ihm aushielten, beschloß er sein Glück in Wien zu versuchen, und gewann zu diesem Zweck einem neu eingetretenen Minister durch seine Kenntnisse im württembergischen Staatsrecht es ab, daß ihm der Charakter eines Regierungsraths verliehen wurde, 1721. In Wien, wohin er keine Empfehlungen mitbrachte, fand er dennoch Eingang bei dem Reichsvicekanzler Graf Schönborn und anderen hohen Reichsbeamten, wurde durch

dieselben mit Privatarbeiten beschäftigt, und kam wiederholt in die Nähe des Kaisers Karl VI. Es ist sehr bezeichnend, daß durch diese Begünstigungen am Stuttgarter Hof der Verdacht erweckt wurde, Moser gebe der kaiserlichen Regierung allerlei an die Hand, was Württemberg nachtheilig sei. Und als ihm 1725 auf seinen Wunsch zwar keine Anstellung im Vaterlande bewilligt, aber doch eine mögliche Berufung in Aussicht gestellt wurde, fügte man die Bedingung hinzu, er dürfe sich in Wien weder direct noch indirect gegen das herzogliche Interesse brauchen lassen. Der Verdacht, eine Correspondenz der Art mit Wien zu führen, begleitete ihn unter der Regierung Eberhard Ludwigs, auch nachdem er 1726 als wirklicher Regierungsrath in die Kanzlei zu Stuttgart eingetreten war. Moser hatte schon genügende Proben seiner Arbeitskraft, aber auch seiner Starrheit bei gewissen Zumuthungen an dieselbe abgelegt, als nach einem Jahre 1727 die Kanzlei nach Ludwigsburg übergesiedelt wurde. Wer von den Beamten dahin nicht mitgehen wollte, durfte seine Entlassung begehren. Als Moser aus Rücksicht auf seine Gesundheit dieselbe erbat, fürchtete der Herzog, er könne wieder nach Wien gehen, und ließ ihm anbieten, unter Fortdauer seines Titels und Ranges das Archiv zu verwalten, er müsse jedoch versprechen, den württembergischen Dienst nicht zu verlassen. Auf diese Bedingung wollte Moser nicht eingehen, und wurde nun zum ordentlichen Professor der Rechte am Collegium illustre in Tübingen ernannt, einem Alumnat für junge Fürsten, Grafen und Adelige, welches neben der Universität mit drei Professoren (der Geschichte, der Rechte, der romanischen Sprachen) und drei Exercitienmeistern besetzt, aber in Wirklichkeit geschlossen war, weil sich keine Zöglinge einfanden. Moser blieb also vorläufig in Stuttgart und zog erst 1729 nach Tübingen, als er eine Professur an der Universität erhielt. Er gerieth hier in Streitigkeiten mit der Censur, und in Folge von Denunciation wurden seine Papiere auf die Correspondenz mit Wien untersucht. In dieser Beziehung wurde er völlig unschuldig gefunden; indessen die anderen Hindernisse dauerten fort, und machten ihn so ungeduldig, daß er 1732 das Amt niederlegte und aus dem württembergischen Dienst ausschied; freilich besaß er schon die Zusicherung des präsumtiven Erben des Herzogthums, Karl Alexander, ihn bei seinem Regierungsantritt wieder als Regierungsrath anzustellen, was auch 1734 geschah.

Kurz vor dieser Zeit ist Moser nebst seiner Frau zur Bekehrung gelangt. Nach Wien war der junge Mann, wie er erzählt, ohne einen Funken wahrer Religion, nicht einmal der natürlichen gekommen, also als Skeptiker. Aber weil er auch hierein seine Ehrlichkeit setzte, so widerstand er allem Zureden, auch dem des Reichsvicekanzlers, um seines Vortheils willen katholisch zu werden. Er war wieder in Stuttgart, als er etwa 1727 oder 1728 eine deistische Ueberzeugung durch die Lesung von Derham's Astrotheologie und die aufmerksame Betrachtung aller sichtbaren Dinge gewann. In Tübingen aber machte Spener's Argument aus Joh. 7, 17 einen solchen Eindruck auf ihn, daß er durch eine ernste Beobachtung der göttlichen Gebote den Weg der Ueberzeugung vom Christenthum zu betreten unternahm, da er denselben durchaus vernünftig fand. Er meint, kein Atheist oder Naturalist habe das Recht, die christliche Religion für ungegründet zu erklären, so lange er diese Probe zu machen verweigere. Indessen dauerte es noch bis 1733, ehe es Moser und seiner Frau „ein wahrer Ernst mit dem Christenthum" zu werden begann, wozu der Einfluß eines Theologie studirenden Bruders von Moser viel beitrug. Als beide Eheleute sich ihren übereinstimmenden Gewinn gegenseitig bekannten, begannen sie aus dem Herzen mit einander zu beten, und versammelten ihre Freunde in der sonntäglichen Erbauungsstunde, welche sie der weltlichen Geselligkeit vorzogen. Diese Frömmigkeit war, wie Moser mittheilt, zunächst vorherrschend gesetzlich, bis nach vier Jahren diese Stufe durch die Gewißheit der Seligkeit von ihm und seiner Frau überschritten wurde. Durch die allmähliche Aufeinanderfolge von Ueberzeugungen, welche er in reifem Alter durchgemacht hat, unterscheidet sich Moser von allen pietistisch Gesinnten, welche als Anhänger Spener's bis jetzt vorgekommen sind; deshalb aber nimmt er auch gegen alle pietistischen Liebhabereien und Engherzigkeiten eine hohe Selbständigkeit ein[1]). Er will zu der Reihe Luther, Arndt, Spener, Francke gehören, indem er erklärt, seine Religion bestehe nicht darin, daß er gewisse Lehrsätze für wahr halte, und nach denselben tugendhaft lebe, sondern darin, daß er wieder durch Christus mit

1) Das Folgende nach Lebenslauf III. S. 30—51; Zeugniß von dem Frieden Gottes, 1740; Entwurf einer Historie des Reiches Gottes auf Erden, 1745.

Gott vereinigt sei. Hiezu aber gehört die gründliche und bis an das Ende des Lebens wachsende Erkenntniß der eigenen Sünde und wieder der Geduld und Langmuth Gottes, die Aenderung des ganzen natürlichen Sinnes, die Ergreifung der durch Christi Tod gestifteten Versöhnung, der Genuß des Friedens mit Gott in dem bleibenden Zeugniß des heiligen Geistes von der Vergebung der Sünden, der Wandel nach dem Vorbilde Christi, welcher aus dem Glauben allein entspringt, der Zugang zu Gott und der Umgang mit ihm, die Bereitschaft selig zu sterben und die freudige Erwartung des Gerichtes, welches die Seligkeit in dem nähern Genuß Gottes und in dem Umgang mit allen Heiligen verleihen wird. Daß der Gewinn der Sündenerkenntniß nicht ohne Hindernisse erfolgt, führt Moser genau aus; aber einen Bußkampf unter dem Streben nach dem vorweg zu erreichenden höchsten Grade der Sündenerkenntniß schließt er aus. Deshalb rechnet er auch nicht auf die Nothwendigkeit momentaner und auf den Zeitpunkt bestimmbarer Bekehrung. Er meint auch mit dem zu erreichenden Frieden keine acute Gefühlsstimmung bestimmten Grades, sondern erkennt ihn auch darin als vorhanden an, daß man bei dem sittlichen Wandel Gott allein die Ehre giebt und auf Verdienst verzichtet.

Gemäß diesen Grundsätzen lehnt Moser alle besonderen Manieren im gewöhnlichen Leben und im Umgang mit Anderen ab; er will wie Christus als Mensch erscheinen. An Lustbarkeiten, Spielen und Tanzen, wilder Musik erklärt er kein Gefallen zu haben, obgleich er meint ohne Sünde daran theilnehmen zu können. Das Verbot der Mitteldinge aber rechnet er zu dem Unkraut, das auf dem Boden des Pietismus vorkommt; er beurtheilt es ebenso, wie die Werthschätzung der Erscheinungen, Inspirationen, göttlichen Befehle, wie die Lehre von der Wiederbringung, von der Reinigung der Verstorbenen und vom Gnadentermin. Ferner findet er in sich weder Beruf noch Neigung, biblische Prophezeiungen, die Offenbarung Johannis und dergleichen zu erklären. Diese überraschende Unbefangenheit steht im Zusammenhang mit Moser's Ueberzeugung, daß die christlichen Gemeinden in der Urzeit nicht aus lauter Bekehrten bestanden, also nicht die Norm für alle Zeiten abgeben. Denn wenn auch die Christen dieser Art damals zahlreicher waren als jetzt, so sei es nicht Christi und der Apostel Absicht gewesen, die Kirche mit ihren Sacramenten und ihrer rechtlichen Verfassung auf diese Klasse allein einzurichten, wie

Zinzendorf es für die Gegenwart geltend machen will. Alle pietistischen Besonderheiten nämlich, in der schärfern wie in der mildern Ausprägung, wurzeln in der Voraussetzung der sittlichen, beziehungsweise der gesellschaftlichen Normalität der ältesten Gemeinde zu Jerusalem (II. S. 445. 446). Obgleich ferner Moser das Unionsproject von Pfaff mißbilligt, weil es nicht darauf ankomme, daß zwei Unbekehrte sich über Lehrsätze mit einander vereinigen, so erklärt er, mit bekehrten Reformirten, die die allgemeine Gnade Gottes glauben, brüderlich umgehen zu können. Er ist jedoch von der Ueberlieferung in der lutherischen Kirche wenigstens darin abgewichen, daß er ebenso wie Pfaff die Absolution nur als Declaration verstanden wissen will[1]). Im Ganzen aber erklärt er gegen alle Religionsverwandten und Secten sehr milde zu sein, so lange sie dem Staat nicht schädlich sind, nicht nach dem weltlichen Regiment greifen, und keine Proselyten machen wollen. „Denn wen der liebe Gott auf seinem Erdboden, den kann ich auch geduldem, und wo ich etwas von Wahrheit und von rechtschaffenem Wesen finde, das ist mir ehrwürdig." Endlich bekennt er, bei der Ueberlegung seiner Schicksale immer die Güte Gottes als das wichtigste sich zu vergegenwärtigen, und zum Dank gegen Gott bewogen zu sein. Das ist ja die werthvollste Probe seines Friedens mit Gott. Vom Pietismus also hat Moser nur den praktischen Ernst der Selbstbeurtheilung unter dem Gegensatz von Sünde und Gnade und eine umfassende Billigkeit und Toleranz gegen Andere sich angeeignet, deren Umfang fast an die Stimmung der Aufgeklärten hinanreicht. Denn wie er alle Besonderheiten pietistischer Sitte und Ueberzeugung von sich ablehnt, so erklärt er auch nicht zu denen zu gehören, welche auf das Däumeln etwas halten. Nichts desto weniger hat er es in Momenten der Sorge für eigene und für öffentliche Angelegenheiten geübt, und erzählt drei Fälle mit merkwürdigen Ergebnissen. Als er die 1729 ihm weggenommenen Papiere bis 1731 noch nicht wieder empfangen hatte, und dadurch in seinen Arbeiten sich behindert fand, schlug er Esra 6, 1 auf: Da befahl der König Darius, daß man suchen sollte in der Kanzlei, und empfing kurz darauf die Herzogliche Entschließung, daß die ihm abgenommenen und in der alten Kanzlei aufbewahrten Schriften zurückgegeben werden soll-

1) Von der Bekenntniß und der Vergebung der Sünden. 1741.

ten. In der letzten Zeit Eberhard Ludwigs waren zwei Brüder von Schütz und ein Sohn des einen in den höchsten und einflußreichsten Aemtern. Als nun Moser wegen der übeln Lage seines Vaterlandes bekümmert war, fand er Jes. 21, 16: Noch in einem Jahre soll die Herrlichkeit Kedars untergehen und der übrigen Schützen, der Helden in Kedar soll weniger werden. Mit dem Regierungswechsel traten diese Machthaber zurück. Endlich als Moser auf die von Herzog Karl Alexander ihm versprochene Wiederanstellung lange warten mußte, fand er Jes. 12, 3: Ihr werdet mit Freuden Wasser schöpfen aus dem Heilbrunnen, und empfing alsbald aus dem Hauptquartier Heilbronn die ersehnte Entscheidung des Herzogs. So präcise Orakel hat sonst keiner davongetragen. Und Moser hat, wenn wir ihm glauben sollen, sich nicht einmal etwas daraus gemacht!

In seinem Amte als Regierungsrath unter dem genannten Herzog hatte Moser, wahrscheinlich wie alle Beamten, darunter zu leiden, daß die Besoldung beschnitten und unregelmäßig gezahlt wurde. Nichts desto weniger hatte eine Berufung an die Universität zu Frankfurt an der Oder nichts Lockendes für ihn. Er behandelte sie also dilatorisch. Als ihm jedoch durch Friedrich Wilhelm I. vorgehalten wurde, er scheine seine Stellung in Stuttgart verbessern zu wollen, um dann den Beruf abzulehnen, regte sich sein Ehrgefühl, und er beschloß, seinem Landesherrn Mittheilung zu machen, zugleich ihm die bekannten Uebelstände seiner Regierung vorzuhalten, jedoch, wenn dieser es verlangte, in seinem Dienst zu bleiben. Er verfuhr jedoch schon in der Nachsuchung der Audienz durch den Kammerdiener so ungeschickt, daß er bei dem Herzog wieder den Verdacht verrätherischer Umtriebe mit Preußen erweckte, und dadurch genöthigt wurde, seine Entlassung zu begehren. Das gegenseitige Mißtrauen verhinderte es, daß Moser auf sie verzichtete. Er mußte also 1736 an die abgelegene, vernachlässigte und im Verfall begriffene preußische Universität ziehen, welche, wie man erwartete, durch seine Thätigkeit als Professor der Rechte und als Director gehoben werden sollte. Er zog sich jedoch sogleich die Ungunst des Ministers von Cocceji zu, des ersten Curators der Universität, und mußte sogar den Schutz des Königs gegen denselben in Anspruch nehmen. Andererseits hat er der Laune des Königs die Spitze geboten, als dieser bei einem Besuch Frankfurts seinen lustigen Rath Morgenstern

in possenhafter Kleidung über „Vernünftige Gedanken von der Narrheit" disputiren ließ, und alle Professoren nöthigte, ihm zu opponiren. Moser hat dem König erklärt, Scherze und Narrheiten seien dem Christen verboten, und für unnütze Worte müsse man Rechenschaft geben, und hat die Versammlung verlassen, in welcher dann der königliche Spaß vor sich ging. Seine amtliche Stellung aber brachte ihn weiter in neue Verwickelungen mit dem Ministerium, und als er in einer Disputation die österreichische Pragmatische Sanction vertheidigt hatte, ohne darüber in Berlin anzufragen, empfing er 1739 seine Entlassung.

In Frankfurt a. O. war Moser mit seiner Frau 1737 zu dem Abschluß der religiösen Ueberzeugung gekommen, deren Inhalt und Umstände schon angegeben sind. Er war dann unter allen Widerwärtigkeiten seines Amtes schwer krank gewesen. Theils um sich davon zu erholen, theils um eine seiner Frömmigkeit entsprechende Gemeinschaft zu finden, nahm Moser mit seiner Familie Wohnsitz in Ebersdorf, wo Heinrich XXIX. Reuß jüngerer Linie, ehemals Mündel Heinrich's XXIV., regierte. Derselbe hatte 1734 Friedrich Christoph Steinhofer (geb. 1706), einen Württemberger, als Hofprediger angestellt. Als solchem lag ihm die Pflege des engern Gemeindekreises ob, welcher von der gräflichen Familie, der erweckten Dienerschaft und einer Anzahl von freiwilligen Ansiedlern gleicher Richtung gebildet wurde, zu denen sich auch Moser gesellte. Dieser Kreis, an welchen namentlich zu den Festen auch eine Menge Fremder aus der Nähe und Ferne sich anschlossen, wurde durch Steinhofer zu hohem kirchlichem Eifer entzündet. In den besonderen Zusammenkünften aber, die nach den Geschlechtern und nach dem Unterschiede der Verheiratheten und der Unverheiratheten getrennt waren, beschäftigte man sich nicht mit Lesung und Auslegung der Bibel, sondern mit dem Austausch geistlicher Erfahrungen, mit Gewissensfällen, Bekenntniß von Fehlern und Beurtheilung derselben. In diesen Unterhaltungen der verheiratheten Männer muß die Casuistik des geschlechtlichen Verkehrs unter Eheleuten besondere Aufmerksamkeit gefunden haben. Denn eine damals erschienene Schrift Moser's [1]) bezieht sich auf be-

1) Theologische Gedanken von der ehelichen Beiwohnung unbekehrter, erweckter und wiedergeborener Personen. Züllichau 1743. Anonym erschienen, aber von Moser in seiner Biographie als seine Schrift anerkannt.

stimmte Controversen zwischen den Frommen, die diesem Gebiet angehören, namentlich auf die Feststellung der Merkmale, an welchen in der Ehe die berechtigte von der sündhaften Lust zu unterscheiden wäre, eine Frage, welche durch Augustin's Lehre (I. S. 232) veranlaßt, überhaupt nicht gelöst werden kann, da aus der allgemeinen Schätzung der geschlechtlichen Neigung als sündiger concupiscentia nur ein Verbot der Ehe hätte gefolgert werden müssen, welches zu erlassen Augustin nur nicht den Muth gehabt hat. Moser hatte von den Abendmahlsfeiern in Ebersdorf, zu denen sich stets mehrere hundert Personen versammelten, den Eindruck, daß dieselben zum allergrößten Theil wahre Kinder Gottes seien, und die der Confirmation vorhergehende Prüfung der Kinder ließ erkennen, daß auch die Jugend von Herzenserfahrung und zärtlicher Liebe zu Jesus durchdrungen war. In dieser Mustergemeinde fanden sich Moser, seine Frau und seine Kinder alsbald heimisch. Die ruhige literarische Thätigkeit, welche er damals seinem 53 Bände umfassenden deutschen Staatsrecht widmete, ward allerdings wiederholt unterbrochen, indem er 1741 bis 1742 in der trier'schen Gesandtschaft zur Wahl Karls VII., dann als Agent der württembergischen Landschaft bei demselben, 1745 in der hannover'schen Gesandtschaft zur Wahl Franz I. sich zu Frankfurt a. M. aufhielt. In demselben Jahre aber traten in der Gemeinde zu Ebersdorf Veränderungen ein, welche Moser sehr empfindlich berührten.

Steinhofer, welcher ungeachtet seiner Beziehungen zu Zinzendorf und der Gemeinde in Herrnhut seine Selbständigkeit behauptet, ja einen bestimmten Gegensatz gegen die dort herrschende Art der Frömmigkeit innegehalten hatte, ließ sich im Herbst 1745, als er in Marienborn einer Brüdersynode beiwohnte, durch den damals unter den Herrnhutern üblichen spielerischen Ton so einnehmen, daß er nach seiner Rückkehr gemäß dem empfangenen Vorbilde von dem Blut und den Wunden des Heilands zu reden begann. Diese Redeweise fand zwar nicht bei Moser, aber bei der Mehrzahl der Gemeinde Anklang, und wurde sogar noch überboten, als in den Kreisen der Unverheiratheten beiderlei Geschlechts eine starke Gemüthsbewegung entsprang und die Gemeinde fortriß. Man fand nämlich, angeregt durch den zwölften Anhang zum Herrnhutischen Gesangbuch, daß man bisher zu wenig Offenheit, Liebe und Gewissensfreiheit geübt, unter zu viel Zwang und Furcht gestanden

habe. Dabei wurde von Vielen gerühmt, daß sie das Blut Christi an ihren Herzen erführen. Hieraus wurde ein Vorrecht der Lammesgeschwister gemacht, welches nicht allen Kindern Gottes zustände, auch wenn dieselben Versicherung der Sündenvergebung besäßen. Nicht nur theilte man die Gemeinde in drei Klassen, demgemäß daß man jene Erfahrung gemacht habe, daß man die Hoffnung erwecke sie zu machen, und daß diese Aussicht wegfalle; sondern die hienach aufgestellte Liste wurde öffentlich verlesen, und Moser hörte seinen Namen ganz am Ende der zweiten Klasse. Nun wurde dieser Fanatismus von Steinhofer nicht blos geschont, sondern befördert; er selbst trat in die Brüdergemeinde ein, deren Verfassung wurde bis zum Herbst 1746 eingeführt, und durch Zinzendorf selbst im December die Vereinigung von Ebersdorf mit Herrnhut vollzogen. Moser, welcher seine guten Gründe hatte, sich dem Grafen nicht zu unterwerfen, welcher ferner durch das Urtheil von Steinmetz sich in seiner Mißbilligung dieser Vorgänge hatte bestärken lassen, ließ es darauf ankommen, wie sich seine Stellung zur Ebersdorfer Gemeinde entschiede. Im Anfang 1747 nun hat ihm Steinhofer erklärt, die Theilnahme Moser's am Abendmahl sei bei seiner bekannten abweichenden Ansicht den Gemeindegliedern peinlich, und hinzugefügt, Moser handle wissentlich gegen den Sinn des Heilandes. Da antwortete dieser: „Strick ist entzwei und wir sind frei." Zum Sectirer war er verdorben, und über Zinzendorf's ebenso hochmüthiges wie phantastisches Wesen war er stets klar gewesen. In diesem Conflict der zwei pietistischen Württemberger ist das christliche Recht und die Ehre auf der Seite Moser's. Steinhofer hat übrigens nicht lange bei der Brüdergemeinde ausgehalten. Schon gegen Ende 1748 ist er in seine Heimath zurückgekehrt und hat in der Landeskirche 1749 wieder Anstellung gefunden.

Die Leitung der Kanzlei des Landgrafen von Hessen-Homburg, welche Moser demnächst übernahm, hat er nicht lange behalten, da seine Maßregeln der Sparsamkeit, um die Schulden seines Herrn zu tilgen, demselben lästig wurden. Moser gründete danach 1749 zu Hanau als höhere Lehranstalt für zukünftige Beamte eine Staats- und Kanzlei-Akademie. Als er aber von der württembergischen Landschaft zu einem ihrer Consulenten gewünscht wurde, kehrte er 1751 nach 15jähriger Abwesenheit in sein Vaterland zurück. In diesem Amte suchte er einmal die unsichere und

schwankende Haltung des ständischen Ausschusses gegen die unablässigen Geldforderungen des Herzogs durch feste Grundsätze zu regeln, welche der andern Seite Vertrauen einflößen und Achtung abnöthigen könnten, ferner durch zweckmäßige wirthschaftliche Einrichtungen die Leistungen des Landes zu erhöhen. Er erweckte aber dadurch bei den aller Neuerung abgeneigten Collegen und bei den gleichgesinnten Patrioten Mißtrauen, während der Herzog bei näherer Bekanntschaft ihn mit einem gewissen Wohlgefallen beehrte. Indessen nahm dasselbe ein Ende, als die despotischen Ansprüche des Herzogs durch Montmartin gesteigert, und der Landschaft ein unbegrenzter Gehorsam zugemuthet wurde. Als demgemäß Moser Vorsicht und Behutsamkeit in der Vertretung der Landesrechte empfahl, stieß er bei seinen Collegen im Ausschuß auf die entgegengesetzte Meinung, und untergrub seine amtliche Stellung so, daß man ihm zumuthete sie aufzugeben. Indessen entzog er sich nicht seiner Amtspflicht, bei den verschiedenen Conflicten mit der Regierung das Wort zu führen, obgleich er sich klar machte, daß er entweder das Land verlassen müsse oder für dasselbe zum Opfer werden würde. Als er am 12. Juli 1759 zum Herzog beschieden wurde, wußte er im Allgemeinen, was ihm bevorstand, und sprach im Vorzimmer zu einem Beamten den Vers aus Paul Gerhardt's Liede Warum sollt' ich mich denn grämen: „Unverzagt und ohne Grauen soll der Christ, wo er ist, stets sich lassen schauen." Der Herzog kündigte ihm an, daß er als der Verfasser der respectwidrigen und ehrenrührigen Proteste der Landschaft gegen seine Entschließungen nach dem Hohentwiel gebracht und der allerschärfsten Untersuchung unterzogen werden solle.

Gerichtliche Untersuchung und ordentlicher Proceß sind Moser vorenthalten geblieben. Erst am 25. September 1764, also nach mehr als fünf Jahren hat es die Verwendung der preußischen Regierung und eine Klage der württembergischen Landschaft bei dem Reichshofrath erreicht, daß Moser aus dem Gefängniß entlassen wurde. Inzwischen war seine Frau gestorben. Unter den unerhörtesten Einschränkungen, unter schweren körperlichen Leiden, ohne Schreibmaterial, blos mit der Bibel, einem Gesangbuch und einem Band Steinhofer'scher Predigten versehen, hielt er seinen Muth aufrecht, indem er geistliche Lieder, allmählich mehr als tausend, dichtete. Er kratzte sie mit der Spitze seiner Lichtputze auf die weißen Wände seiner Stube und Kammer, danach auf die

weißen Ränder seiner Bücher. Aber er brachte in derselben Weise auch theologische und juristische Abhandlungen, ferner „Eines alten Mannes muntere Stunden, d. h. Satiren, während eines engen Festungsarrestes“ zu Papier. Formell trat er nach seiner Freilassung sein Amt wieder an; indessen lag der Landschaft wenig an Moser's fernerer Theilnahme an den Geschäften, und er drängte sich nicht auf, weil ihm von verschiedenen Seiten, auch vom Reichs-Vicekanzler der Rath ertheilt war, sich neuen Gefahren nicht auszusetzen. Endlich 1770 wurde er von dem Landtag seiner Dienste entlassen, weil er sich den im engern Ausschuß einheimischen Mißbräuchen in der Verwendung der Landesgelder widersetzte. Aber während von dieser Seite seine Aufopferung keinen Dank erhielt, wandte der Herzog, der ihm so schweres Unrecht zugefügt hatte, ihm seine Gunst und die Anerkennung seiner Ehrlichkeit und Treue zu. Moser lebte seitdem als Privatmann. Noch im Alter von 76 Jahren führte er den seit 50 Jahren gehegten Plan des Europäischen Völkerrechts in einer stattlichen Reihe von Bänden aus, die bis 1781 erschienen. Er starb 30. Sept. 1785. Auf seine Gefangenschaft hat er nicht mit Groll, sondern in gerade entgegengesetzter Stimmung zurückgeblickt. Der Greis hat es als seine Erfahrung ausgesprochen, daß der Friede mit Gott, dessen er versichert war, eine ununterbrochene Gemüthsruhe schaffe, welche alle Affecte mäßigt und regiert, die Furcht vor dem Tode ausschließt, und einen gesellschaftlichen Menschen macht. Als er kurz nach seiner Entlassung vom Hohentwiel von der Markgräfin von Baden gefragt wurde, er habe dort wohl übele Zeiten gehabt, erklärte er, die Zeiten seien nicht allemal gleich gewesen, er habe jedoch manche, nicht nur Stunden und Tage, sondern auch Wochen und Monate gehabt, wo er so vergnügt gewesen sei, als je in seinem ganzen Leben. Er fügt hinzu, er habe bis dahin niemals mit Verdruß oder Widerwillen an Hohentwiel gedacht, sondern sehe seinen Aufenthalt daselbst als eine von Gott zu seiner Erhaltung bestimmte Flucht nach Aegypten an; denn da er es weder dem Herzog noch der Landschaft habe recht machen können, so hätte der Verdruß darüber leicht sein Leben verkürzen können.

Seit Moser von 1751 an wieder in Stuttgart lebte, fand er für die Unruhe seines amtlichen Lebens auch keine Entschädigung durch den engern Verkehr mit den Frommen. Wie in Halle schon mehrere Jahre vorher Zinzendorf's Methode mit der

dort einheimischen rivalisirte (II. S. 569), so waren auch in Württemberg die Pietisten für und gegen ihn getheilt. Nun wurden Moser und seine Frau, welche die Manier des Grafen stets mißbilligten, von seinen Gegnern in Stuttgart dafür angesehen, daß sie von ihm angesteckt seien. Man behandelte sie deshalb mit Mißtrauen. Sie selbst aber, welche die in Ebersdorf üblich gewesene, in Württemberg aber durch das Edict von 1743 verbotene Mittheilung und Besprechung von Seelenzuständen, also die geistliche Geselligkeit vorzogen, fanden an den Auslegungen der Bibel, die in Stuttgart gangbar waren, kein Gefallen. Außerdem zeigten die Frommen, welche scharfe Augen auf die neuen Ankömmlinge richteten, große Empfindlichkeit, wenn an ihnen selbst etwas zu rügen war. Andere verriethen sogar unter dem Schein des rechtschaffenen Wesens allerlei Freiheiten, welche zu mißbilligen waren. Wegen solcher Anstöße enthielten sich Moser und seine Frau, an den Versammlungen Theil zu nehmen, welche von Bengel und Joh. Chr. Storr gehalten wurden. Sie standen demgemäß in der Nähe der Pietisten allein, und waren in ihrem Umgang mit Anderen auf das beschränkt, was Moser als den liebreichen Umgang im gemeinen Leben bezeichnet. Was er in dieser Hinsicht während der letzten dreißig Jahre seines Lebens entbehren mußte, nämlich den Umgang mit allen Heiligen, rechnete er um so mehr zu der jenseitigen Seligkeit (S. 32) als ein nothwendiges Ziel. Aber kann man sich darüber wundern, daß diese protestantische Berichtigung des mittelaltrigen Seligkeits-Ideals, zu welcher der Pietismus einen so starken Antrieb verliehen hatte, sich in Moser's gegenwärtiger Erfahrung an den Pietisten nicht erfüllte? Verhielt er nicht sich ablehnend gegen alle die religiösen Liebhabereien und moralischen Besonderheiten, welche die Gemeinschaft in der Bekehrung mit bedingten, die fromme Gesellschaft in ihrer Art befestigten und ausschließender machten? Ist er nicht auch in seiner persönlichen Haltung, in dem Streben nach anerkannter Ehrlichkeit, gegen das, was als Pietismus bisher vorgekommen ist, gleichgiltig? Jedoch wird er gerade als der ächteste Nachfolger Spener's richtig verstanden. Alle Besonderheiten des Pietismus, an welchen Moser sich nicht betheiligt hat, sind Spener fremd, ausgenommen die Annahme des Gnadentermins. Dieselben sind allerdings in dem von Spener beackerten Boden aufgewachsen, aber gesät hat er sie nicht. Das Däumeln hat Spener nicht selbst getrieben, hat es

nur mit einer gewissen Aufmerksamkeit begleitet; anders haben wir auch Moser's Verhältniß zu dieser Sitte nicht zu deuten. Die Arndt'sche Mystik ist Spener im Grunde fremd; Moser hat keine Disposition zu dem sentimentalen Jesuscultus Zinzendorf's. Gerade aber die Beschäftigung in den Privatversammlungen, welche Spener in der Praxis Horb's billigt (II. S. 142), und welche in Ebersdorf ursprünglich heimisch war, ist diejenige, welche die Moser's in Stuttgart schmerzlich vermißten. Diese ganze Uebereinstimmung findet ihren Schlüssel darin, daß Moser nach der Anleitung Spener's in Gemäßheit von Joh. 7, 17 sich in das positive Christenthum hineingelebt hat. Es ist daran zu erinnern, daß dieser Gesichtspunkt auch in der Halle'schen Schule nicht gänzlich vergessen worden ist (II. S. 396. 399); allein einem so entscheidenden praktischen Gebrauch, wie Moser davon gemacht hat, sind wir bisher nicht begegnet. Deshalb aber konnte er auch von allen den Besonderheiten für sich absehen, durch welche die Anderen den Werth ihres praktischen Christenthums erhöhten.

An Moser's Charakter kann man sich recht deutlich machen, welches das Ziel des von Spener gemeinten praktischen Christenthums ist. In der Vergleichung mit ihm lernt man auch einen Mann wie Nicolaus Lange (II. S. 509) von der durch Francke geleiteten Gruppe noch bestimmter unterscheiden. Und in ihrer weiblichen Art ist die Gräfin Maria von Schaumburg-Lippe (II. S. 528) jenen Männern am meisten ebenbürtig. Um so schärfer wird der Contrast erscheinen, in welchem die Sturm und Moser zu einander stehen. Zwischen ihnen ist der ganze Abstand sichtbar, welcher die Religiose, die Nachahmerin der klösterlichen Devotion und den in seinem weltlichen Beruf treuen Lutheraner trennt. Und doch ist auch die Sturm anders, als es in der katholischen Kirche möglich gewesen wäre. Aus ihrem Interesse an den öffentlichen Dingen in Staat und Kirche ist sie nicht zu Offenbarungen befähigt worden, wie die heilige Brigitta, sondern sie hat deshalb den Weg des Gebetes eingeschlagen. Die Eigenthümlichkeit ihres Betens wird im Zusammenhang mit anderen Erscheinungen gleicher Art noch weiter beurtheilt werden. Obgleich nun auch Moser kund giebt, wie hohen Werth er auf das freie Gebet aus dem Herzen legt, so ist er doch von den Ausschreitungen frei geblieben, welche die Sturm begangen hat; wahrscheinlich weil

seine berufstreue Theilnahme an dem öffentlichen Leben seinen Charakter vorherrschend bestimmt hat.

---

44. Christoph Matthäus Pfaff und Johann Albrecht Bengel.

Die beiden württembergischen Theologen werden hier zusammengestellt, weil sie als Zeitgenossen innerhalb der von Spener gegebenen Anregung in hauptsächlichen Beziehungen einen Contrast bilden. Denn daß der Tübingische Professor und Kanzler Christoph Matthäus Pfaff in das Gebiet des Pietismus gehört, muß gegen die Beurtheilungen, welche er von anderen Seiten erfahren hat[1]), aufrecht erhalten werden. Dieselben sind nämlich unter sich selbst nicht gleich, und messen Pfaff an einer Regel des Pietismus, welche sich als Vorurtheil erkennen läßt. Geboren ist er 25. Dec. 1686 zu Stuttgart, wo sein Vater Joh. Christoph Pfaff, der nachher Professor in Tübingen wurde, Geistlicher war. Vorzüglich begabt, sorgfältig ausgebildet, wurde der Sohn schon 1705 Repetent am theologischen Stipendium in Tübingen, begab sich 1706 mit Unterstützung des Herzogs auf eine wissenschaftliche Reise, welche ihn nach Norddeutschland, Dänemark, Holland und England führte, und welche er zur Erlernung der orientalischen Sprachen und zu Studien in der Kirchengeschichte benutzte. Kaum zurückgekehrt ging er 1709 als Prediger bei dem Erbprinzen Friedrich Ludwig († 1732) wieder ins Ausland, hielt sich mit demselben in Turin drei Jahre, in Holland ebenfalls drei Jahre auf, von wo er auch noch Paris besuchte, überall bemüht, auf

---

1) In Herzog's RE. XVI. S. 488. XVIII. S. 291. XI. S. 453. IV. S. 706. XVI. S. 733 urtheilt Landerer, Pfaff habe mehr im Geiste von Calixt als von Spener gewirkt, Palmer, er habe mehr oder weniger pietistische Fermente in seine Theologie aufgenommen, Pressel, er habe Vieles vom Pietismus, nur nicht dessen asketische Richtung angenommen, Tholuck, er habe außerhalb der pietistischen Kreise gestanden, und in ihm fange der Pietismus an, sich der Aufklärung zu assimiliren. Im Sinne dieses Urtheils hat Tholuck, Gesch. des Rationalismus I. S. 149—157 ihn als Uebergangstheologen zu der Aufklärung dem Gebiet dieser Richtung zugewiesen. Allein daß dieser unbestimmte Titel in der Geschichtschreibung berechtigt ist, möchte ich überhaupt bezweifeln.

den Bibliotheken unbekannte kirchengeschichtliche Quellen aufzuspüren. Als er 1716 heimgekehrt war, trat er, gemäß seiner schon 1714 erfolgten Ernennung zum Professor der Theologie in Tübingen, dieses Amt 1717 an. Als sein Vater und kurz darauf der Kanzler Jaeger 1720 starben, wurde Pfaff erster Professor in der theologischen Facultät und Kanzler. Er hat in der kurzen Zeit bis 1720 diejenigen Schriften verfaßt, welche zu seiner Charakteristik genügen. Was nachher, bis zu seinem Abgang von Tübingen 1756, von ihm veröffentlicht wurde, ist zahlreich genug, besteht jedoch hauptsächlich in Dissertationen. In seinem 34sten Lebensjahr also hatte er die Stellung in der theologischen Wissenschaft, in der Kirchenpolitik und dem Kirchenrecht eingenommen, welche seinen Namen berühmt gemacht hat. Denn nicht nur hat er über eine reiche Gelehrsamkeit verfügt, sondern auch sein Fach in einem Umfang beherrscht, wie neben ihm kein anderer Theolog. Allein zu seinem Bedauern hat er keine Schule gegründet.

Aus dem Jahre 1720 stammt nun auch ein von Pfaff verfaßtes Erbauungsbuch: „Kurzer Abriß vom wahren Christenthum", welchem er 1731 ein anderes folgen ließ: „Die Herrlichkeit des wahren Christenthums und des Lebens in Gott." Diese Bücher stellt er in den Dienst des thätigen und rechtschaffenen Christenthums, in Gegenwirkung gegen die oberflächliche Kirchlichkeit, welche mit der Sünde Hand in Hand geht. Er wiederholt die Aufgabe, welche Spener gestellt hat, und löst sie mit den Mitteln der Halle'schen Schule. Als den nothwendigen ersten Schritt bezeichnet es Pfaff, daß der Mensch durch die göttliche Gnade und das himmlische Licht sein natürliches Verderben und den ganzen Umfang dieses Gegensatzes gegen Gott kennen lerne. Dann wird er durch den Bußkampf, in welchem er unter der Presse des Gesetzes und des göttlichen Zornes schwitzt, zu der Selbstverleugnung, zu der Verpfuiung des sündlichen Weltlebens, wie Pfaff mit Lampe (I. S. 438) sich ausdrückt, und zu dem Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit geführt. Demgemäß erfolgt die Bekehrung in der völligen Veränderung aller Verstandes- und Willenskräfte durch Gott. Sie führt den Menschen in den Umgang mit Gott ein, daß er stets in dessen Gegenwart wandelt, in dem süßen Genuß der Liebe Gottes sich befindet, mit Gott sich unterhält und in denselben einkehrt. Wie nun der natürliche Mensch nichts vom Geiste Gottes versteht, so ist in dem Stand der Bekehrung das

ausschließende Verhältniß zwischen Gott und Welt maßgebend. Denn indem der Wille danach verlangt, was süß schmeckt, so hat er eben die Erfahrung gemacht, daß alle Lust dieser Welt mit Verdruß und Ekel verbunden ist, und es wird ihm leicht, alle Lust der Welt der Himmelsfreude aufzuopfern, welche er zu erwarten hat. Solche Realchristen leben in der Zuversicht göttlicher Gnade, welche fröhlich, trotzig und lustig gegen Gott und alle Creaturen macht. Dieser Glaube ist die Kraft, welche die Welt überwindet und dem Kreuz mit Freudigkeit entgegengeht. In diesem Gnadenstande sind nun die Stufen des Kindes-, Jünglings- und Mannesalters wahrzunehmen, ferner die mystische Gemeinschaft mit Christi Person, daß man Ein Geist mit ihm wird, und daß man in der Theilnahme an Christi Königthum und Priesterthum über die Welt herrscht, indem man sich in geistlicher Weise Gott opfert. Als Maßstab für das sittliche Handeln wird endlich das Tugendvorbild Christi aufgestellt, welches füglich anstatt der zehn Gebote dienen kann. Diese Gedanken also, welche Pfaff mit Schwung und in geschmackvoller Rede vorgetragen hat, lassen ihn als Anhänger des Pietismus erkennen. Er hat auch, ebenso wie gleichzeitig Moser, seine Stimme dafür erhoben, daß Privatversammlungen unter der Leitung der Geistlichen außerhalb der Zeiten des öffentlichen Gottesdienstes zu gestatten seien, als in der Reichsstadt Reutlingen aus der Gemeinde das Gesuch darum an die Obrigkeit gestellt wurde (S. 13). Er behält dabei vor, daß Separatisten und Chiliasten, wenn sie sich eindrängen sollten, der Bestrafung anheimfielen, also die von solchen zu befürchtenden Störungen leicht beseitigt werden würden.

Die theologischen Grundsätze Spener's treten auch in Pfaff's Abhandlung de praeiudiciis theologicis[1]) hervor, in deren Bekämpfung er sich mit Thomasius berührt. Diese ethische und technische Anweisung zum Studium der Theologie gewährt zugleich den Eindruck eigenthümlicher methodischer Beobachtungen. Pfaff geht aus von der Anerkennung der wunderbaren Verderbniß und Schwäche der menschlichen Erkenntniß in Beziehung auf die gött-

1) Zuerst unter den Anhängen zu Irenaei fragmenta anecdota veröffentlicht, Hagae comitum 1715. Nachher in ausführlicherer Gestalt als zweiter Theil der Primitiae Tubingenses, 1718. Zu vergleichen desselben Akademischer Discurs von den Mängeln der Geistlichen und wie ihnen abzuhelfen. Frkf. u. Lpz. 1721.

lichen Dinge und die Grundsätze der Religion, welche erst in der zukünftigen Welt bei der unmittelbaren Schauung Gottes selbst wegfallen wird. Deshalb kommt es für den Theologen darauf an, die Glaubenswahrheiten aus der heiligen Schrift in der Gewißheit des Glaubens anzueignen. Unter dieser Bedingung führt die Wahrheit zur Tugend und zur Aufrichtigkeit. Auf diesem Wege hat man sich der Vorurtheile zu erwehren, welche aus Bequemlichkeit, natürlicher Feigheit, verkehrter Erziehung, Ehrgeiz und anderen Leidenschaften hervorgehen. Wie also der natürliche Mensch die göttlichen Dinge nicht versteht, sondern sie mit Streitsucht behandelt, so muß zuerst der Wille verbessert werden, wenn die Erkenntniß geheilt werden soll. Zu dieser Heilung bedarf es des Geistes Gottes, welcher den Willen verändert, und des göttlichen Lichtes, welches die Erkenntniß regelt. Das ist eine ziemlich undeutliche Unterscheidung, welche bei der genauern Ausführung dieser Begriffe nicht Stand hält. Was das göttliche Licht betrifft, so lehnt Pfaff ab, es metaphysisch genau zu bestimmen, hält dieses auch nicht für nöthig, da was man durch den Sinn feststellt, auch indem es nicht definirt werden kann, doch klar ist, wie Geist, Seele, Licht, Farbe. Dadurch wird der Factor des göttlichen Lichtes in das Wirken des heiligen Geistes zurückgenommen, welches gerade als sensus internus rerum divinarum, speciell als gustus spiritualis bezeichnet wird. Diese außerordentliche Erfahrung, welche den Gnadenstand entscheidet, macht Pfaff an einer Aeußerung von Ruisbroek anschaulich, welcher seine Schriften der Auctorität der Kirche auch auf die Gefahr ihrer Verurtheilung unterwarf, indem quod intus sentio et experior, mihi manet, nec possum id ex spiritu meo depellere. Pfaff also behauptet hier ein geheimnißvolles erfahrungsmäßiges Datum, und lehnt zugleich den Einwand des Enthusiasmus damit ab, Gott habe nirgendwo festgestellt, daß er nur auf dem Wege des regelmäßigen Erkennens einen Menschen bekehren wolle. Darauf kommt es freilich nicht an, um jene Annahme von dem fanatischen Enthusiasmus zu unterscheiden. Jedoch hat Pfaff anderwärts[1]) zugestanden, daß die Erweckung des geistlichen Geschmacks durch das Wort Gottes in der heiligen Schrift vermittelt werde. Indem er hinzufügt, daß der Bekehrte

---

1) Diss. de gustu spirituali als Anhang zu Institutiones theologiae dogmaticae et moralis. 1721.

durch dieses Organ die Stimme Gottes von den Antrieben der Welt, die Heuchelei von der Wahrheit, Irrlicht von wahrem Licht in sich selbst und in Anderen zu unterscheiden vermöge, so richtet er sich nach dem Maßstabe der aus diesem Sinne möglichen Erkenntniß Gottes. Denn Gott zu erkennen heißt nicht, gewisse abgestorbene Ideen über sein Wesen, Dasein, Eigenschaften und Herrlichkeit im Gehirn zu tragen, sondern in der Erfahrung der Größe, Güte, Barmherzigkeit, Heiligkeit Gottes als dem Mittelpunkt der Seligkeit mit Bußempfindung zu ruhen. Durch diese Erörterung wird erwiesen, daß die Unterscheidung des geistlichen Sinnes oder Geschmacks und des göttlichen Lichtes und die Beschränkung der erstern Function auf die Veränderung des Willens nicht aufrecht erhalten wird. Der geistliche Geschmack ist ebenso als der Maßstab des richtigen Erkennens, wie als Motiv des guten Willens gemeint. Und daß dieser in der Bekehrung die Vorhand hat, wird von Pfaff dadurch bewährt, daß er bei dem größten Theil der Gegner des Christenthums die Unfrömmigkeit und die Verweigerung der Selbstverleugnung als Grund ihres Verhaltens vermuthet. Das entspricht der Ansicht von der Ketzerei, welche nicht nur Thomasius, sondern auch Breithaupt aufgestellt haben.

Pfaff also ist in der Erkenntnißtheorie Empirist. Er erklärt auch den Geist des Kindes für die leere Tafel, welche die mitgetheilten falschen oder wahren Ideen aufnimmt, und warnt deshalb davor, unverstandene Formeln dem Gedächtniß der Kinder aufzubürden. Indem er nun in der Theologie die Evidenz ihres Objectes an das Organ der vom heiligen Geist geleiteten Erfahrung knüpft, ist er von einer starken Abneigung gegen den scholastischen Gebrauch der Logik und der Metaphysik erfüllt, weil derselbe den Grund zu Streitigkeiten abgiebt. Er erkennt ferner einen großen Schaden der Theologie in der Einmischung Platonischer Sätze in die Trinitätslehre durch die Kirchenväter und in der nachher folgenden Auctorität des Aristoteles. Allein zugleich bemerkt er, daß sein Grundsatz von der geistlichen Erfahrung zwar für die Evidenz der Güte Gottes zureicht, nicht aber für die Evidenz fast aller überlieferten Lehren des Systems. Pfaff gesteht auch zu, daß die dogmatischen Lehren unverständlich seien, da wir ihre Ideen entweder nicht bilden oder nicht verbinden können. Er hat auf diesem Punkt offenbar eine starke Versuchung zum Zweifel, Pyrrhonis-

mus nennt er es, erfahren[1]) und rettet sich vor dieser Aussicht durch die Distinction, daß wenn auch die geoffenbarten Lehren dunkel und nicht evident sind, doch die Thatsache der Offenbarung selbst evident sei, und durch sie die unverständlichen Dogmen verbindlich. Wie er sich für die Evidenz des ihn leitenden Gefühls auf Leibnitz und Malebranche beruft, so nennt er diesen auch als Gewährsmann für die letztere Entscheidung. In gleicher Weise nimmt auch der rechtgläubige Wolfianer Jakob Carpow die von ihm zugestandene Irrationalität der üblichen Versöhnungslehre als Merkmal ihrer Herkunft aus der Offenbarung an[2]). Für Pfaff aber ergiebt sich an dieser Stellung zu dem überlieferten Lehrgefüge, daß dasselbe, neben seiner Theilnahme an der pietistischen Lehre von der Bekehrung, nur ein todter Besitz ist, an welchen sich religiöse Erfahrung nicht mehr anknüpfen läßt. Die Theologen der Halle'schen Schule haben sich dieses verborgen, indem sie den einzelnen Lehren der Dogmatik die Anweisung hinzufügten, man solle sie in ihrer Vereinzelung zur Erfahrung bringen (II. S. 397). Sie werden dieses schwerlich erreicht haben. Und neben der vorgeschriebenen Methode der Bekehrung aus der Gnade Gottes in Christus war es auch überflüssig. Demgemäß läßt Pfaff die Krisis, in welche der Pietismus die Geltung der überlieferten Dogmen geführt hat, deutlicher erkennen als die Theologen in Halle, weil er zugleich mit allen Bildungsstrebungen der damaligen Zeit sich eingelassen hatte.

In derselben Weise bedingt ist unter seinen technischen Vorschriften für die Theologie der Grundsatz, daß man bei dem Studium der heiligen Schrift außer den Sprachen auch über die Kunst der Kritik verfügen müsse, deren Regeln Clericus aufgestellt hat; ferner daß man zur Auslegung der Schrift nicht das fertige System mitbringen, sondern dasselbe erst aus der ausgelegten Schrift zu bilden habe, wobei er davor besonders warnt, philosophische Spitzfindigkeiten in der Schrift zu suchen; endlich daß man die Art jedes Schriftstellers beachten solle, ut easdem, quas ipse animo concepit, ideas et nos quoque formare discamus. Hiefür beruft er sich auf J. Locke's Paraphrase der Briefe des Paulus und die

1) In diesem Sinne sind seine Dissertationes anti-Baelianae, 1719, geschrieben.

2) Theologia revelata dogmatica I. p. 29 (1737). Vgl. Lehre von d. Rechtf. und Versöhnung. I. S. 334.

vorausgeschickte Anleitung zu deren Verständniß. Pfaff[1]) nämlich bekennt sich zu der Inspiration der Sachen und der Worte in der heiligen Schrift mit der Einschränkung, daß der heilige Geist sich an die Art jedes Schriftstellers anbequemt, daß er den Schriftstellern oft die Wendungen dictirt habe, welche zu gebrauchen ihnen nothwendig war, oft sie in der Findung der Worte nur geleitet, manchmal aber auch zugelassen habe, daß sie in gewissen Ausdrücken ihrem Genius folgten. Die Ansicht aber, welche zu seiner Zeit eine große Schaar von Anhängern an den Socinianern, Arminianern und einem Theil der Jesuiten fand, daß nur der Heilsinhalt der Schrift inspirirt sei, lehnt Pfaff mit Entschiedenheit ab. Für die systematische Theologie stellt er die Beachtung der Fundamentalartikel in den Vordergrund[2]), und stützt deren maßgebende Bedeutung auf die geschichtliche Instanz der alten disciplina arcani. Fundamentalartikel, welche zu glauben nothwendig ist, müssen von Gott in der heiligen Schrift entweder mit ausdrücklichen Worten oder gemäß gesetzlicher Folgerung aufgestellt, jedem Ungelehrten verständlich und so beschaffen sein, daß ohne sie Glaube und Bekehrung nicht entstehen und zum Heil durchgeführt werden können. Sie sind aber nach dem letztern Maßstabe nicht für Alle identisch, und können deshalb nicht in einer bestimmten Anzahl festgestellt werden. Die theoretischen Artikel der Art sind jedenfalls wenig zahlreich und nicht schwer zu verstehen. Weil aber die christliche Religion die Erkenntniß der Wahrheit zur Gottseligkeit ist, so sind Lehrartikel um so mehr fundamental, als sie zur Frömmigkeit und Bekehrung nothwendig sind, was jedoch nicht so zu verstehen ist, daß theoretische Wahrheiten von den Fundamentalartikeln ausgeschlossen wären; nur wenn sie blos theoretisch sind, können sie nicht diesen Werth haben. Da nun Pfaff noch als Merkmal solcher Artikel anführt, daß sie immer, überall und von Allen geglaubt worden sind, oder wenigstens der allgemeinen Ueberlieferung der Kirche nicht zuwiderlaufen, so behauptet er, in der ursprünglichen Kirche seien mittels der disciplina arcani den Katechumenen nur die praktischen Wahrheiten und ersten

---

1) Notae exegeticae in evangelium Matthaei. 1721. Pag. 16. Ebenso in den Institutiones theol.

2) Diss. de fidei christianae articulis fundamentalibus. 1718. Institt. theol. p. 28 sqq.

Grundlagen des Glaubens mitgetheilt worden, unter vorläufiger Verschweigung der Geheimnisse, welche die Vernunft übersteigen.

Tholuck[1]) macht darauf aufmerksam, daß Pfaff in diesen Grundsätzen mit den arminianischen Theologen übereinstimme und den Uebergang zur Aufklärung in Aussicht stelle. Allerdings ist von Limborch[2]) ziemlich dieselbe Ansicht über diesen Punkt vertreten worden. Jedoch kommt es weniger auf diese Uebereinstimmung als darauf an, daß die Forderung der Verständlichkeit der Fundamentalartikel für die Ungelehrten auch gerade von Spener gestellt ist, und daß die Erörterung der Sache durch Breithaupt und Lange nur durch Undeutlichkeit sich von Pfaff unterscheidet, aber in derselben Richtung sich bewegt (II. S. 159. 400). Hat sich nicht Lange noch derber ausgelassen, als er die Seligkeit nicht von einem abgemessenen Vorrath von Ideen abhängig sehen wollte? Endlich indem Moser (S. 31) das Fürwahrhalten von Lehrsätzen von seiner Religion ausschließt, und dieselbe nur durch die praktischen Grundsätze geregelt sein läßt, welche in die Erfahrung fallen, ist an dem Recht dieser Betrachtungsweise im Pietismus nicht zu zweifeln. Pfaff also steht auch in diesem Falle nur auf dem Boden, den Spener und seine Nachfolger einnehmen. Und wenn wieder seine Grundsätze über Toleranz an die Arminianer erinnern, welche zuerst diese Pflicht erörtert haben, so richtet sich doch Pfaff auch in dieser Beziehung nach Spener. Er erklärt es für gottlos und unmenschlich, wegen abweichender Religion Strafen zu verhängen, weil es überhaupt offenbare Sünde sei, gegen irrendes Gewissen so zu verfahren. Zur Begründung dieses Satzes geht er nun allerdings soweit zu behaupten, Niemand habe Grund, die eigene Religion mit Ausschluß der anderen für gut und für die beste zu halten; ein solches Privilegium vermöge keine Religionspartei nachzuweisen. Auch giebt es, wie er sagt, keinen Richter im Religionsstreit; denn die heilige Schrift wird blos uneigentlich so genannt, da sie nur die Regel für den unfindbaren Richter sein kann. Deshalb ist die Streitsucht, welche unter anderen Argumenten die gräßlichsten Folgerungen aus unserer Lehre zieht, die meistens nicht verstanden wird, also was Thomasius Ketzermacherei nennt, ein zielloses Unternehmen. Wenn es einen Richter im

1) Gesch. des Rationalismus I. S. 153.

2) Theologia christiana, Lib. VII. cap. 21, 10. 11.

Religionsstreit geben soll, so muß jeder sein eigener Richter sein, nämlich indem er aufrichtig gegen sich selbst ist und nach den Vorschriften 1 Thess. 5, 21; 1 Kor. 10, 15 auf besonnenes Urtheil der Anderen rechnet.. Dasselbe wird auf die Grundartikel den Werth legen, welchen Pfaff festgestellt hat, und in seinem Sinne beachten, daß die Wahrheit nicht von einer einzelnen Particularkirche besessen wird. Mag dieser Satz wieder sehr nach Aufklärung schmecken, so hat doch der umsichtige Theolog hier das im Protestantismus einzig Statthafte bezeichnet, daß eine neue Lehrweise, wenn sie etwas werth ist, den Sturm der gegen sie gerichteten Ketzermacherei überdauern und sich vor dem besonnenen Urtheil der folgenden Generation rechtfertigen wird. Darauf hat man sich einzurichten, wenn man mit aufrichtiger Selbstprüfung bezeugen kann, keine fremde Lehre einzuführen. Der umgekehrte Fall, daß die Rechtgläubigen und wiederum Francke jeder die eigene Methode als die Sache Gottes ausgeben, ist diejenige Haltung, welche sicher zum Untergang führt.

Unter den Nachwirkungen Spener's sind diese Aeußerungen Pfaff's einer besondern Beachtung werth, wenn man sich erinnert, daß die Hallenser mit diesem weiten und unparteiischen Blick auf die Lage der evangelischen Kirchen nicht ausgestattet waren. Dieselben waren nur darauf bedacht, für sich die Toleranz anzusprechen; und nachdem ihre Gegner ihren Widerspruch erschöpft hatten, ist ihre Schule theils in die Rechtgläubigkeit wieder zurückgekehrt, theils hat sie sich in die Aufklärung verlaufen. In Pfaff aber begegnen wir einem Theologen Spener'scher Abstammung und rechtgläubiger Tendenz, der in Hinsicht der theologischen Duldung von Abweichungen in der evangelischen Kirche die Losung der besonnenen Prüfung ausgegeben hat, welche auch jetzt noch für maßgebend erkannt werden muß. Und auch das dient zu dem geschichtlichen Verständniß des Pietismus, daß während die Hallenser nicht einmal von dem ihnen so nahe verwandten Lampe Notiz nahmen, ein Mann wie Pfaff aus dem von Spener empfangenen Antrieb die Aufmerksamkeit gewonnen hat, mit welcher er die Angelegenheiten der römischen und der reformirten Kirchen genau beobachtete. Auf dem letztern Gebiet fand er nicht blos in den Arminianern, sondern auch in dem Genfer Alphons Turrettini gleich gesinnte Ireniker[1]). Pfaff giebt seiner Billigkeit

1) De fidei articulis fundament. p. 26.

noch eine weiter greifende Anwendung. Denn nicht blos erklärt er sich im Einklang mit Luther dafür, daß Gott Mitglieder anderer Kirchen selig mache, auch solche, welche mit Götzendienst im eigentlichen Sinn behaftet sind, sondern er stellt auch die Frage, ob Heiden, welchen das Evangelium nicht gepredigt worden ist, durch eine seligmachende Gnade berührt werden. Er antwortet darauf, wir dürften der allgemeinen Barmherzigkeit Gottes nicht die Hände binden, und indem wir darüber in der heiligen Schrift nicht belehrt werden, seien uns die Gründe aller Einrichtungen (oeconomiarum) Gottes verborgen[1]). Er behält also die Möglichkeit vor, daß Heiden als solche durch Gott selig gemacht werden. Vergleicht man nun damit, daß diese Frage von den mystischen und den verständigen Aufklärern direct bejaht wurde, so könnte Pfaff wiederum als Vorläufer dieser Richtung erscheinen. Indessen ist zu rathen, auf dieses Urtheil zu verzichten, da Albrecht Bengel auf diesem Punkte mit Pfaff fast wörtlich einverstanden gewesen ist[2]).

Derselbe hat ferner die von Spener angeregte, wenn auch nicht weiter verfolgte Aufgabe der Union zwischen der lutherischen und der reformirten Kirche (II. S. 104) für ausführbar gehalten[3]). Angesichts drohender Verfolgung des Protestantismus stellt er die Vereinigung als ein nothwendiges Schutzmittel dar;

---

1) De gustu spirituali p. 848. Ebenso Institutiones, prolegomena II, 9. Thes. 16. 17.

2) Bei Burk, Bengel's Leben und Wirken S. 359: Nach allem, was man von der Barmherzigkeit Gottes erkennt, ist es glaublich, daß für die armen unwissenden Heiden noch eine andere Oekonomie übrig sei. Paulus hat sich nicht unterstanden, über sie ein Urtheil zu fällen. Was gehen mich die draußen an? — Vgl. auch die nahe verwandte Ansicht des Württembergers Hauber (II. S. 574).

3) Die darauf bezüglichen Schriften Pfaff's, unter welchen sich auch die Abhandlung von den Fundamentalartikeln befindet, sind in zwei Theilen, Halle 1723 erschienen: Gesammelte Schriften, so zur Vereinigung der protestirenden Kirchen abzielen, aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzt. Zu diesen 10 Stücken kommt als Vorrede zum ersten Theil Clericus, Moralische Untersuchung der Frage: ob man jederzeit den Schmähungen der Gottesgelehrten antworten soll; als Vorrede zum zweiten Theil ein Lebenslauf Pfaff's, Verzeichniß seiner bisher ausgegebenen Schriften und der Schriften gegen das Unionsproject. — Vgl. Fr. Buddeus, Historische und theologische Einleitung in die vornehmsten Religionsstreitigkeiten, herausg. von J. G. Walch (1728) S. 521—549.

aber zunächst verlangt er im Namen des thätigen Christenthums die allseitige Erweckung aus Lauheit und Gleichgiltigkeit und die Abkehrung von dem Weltsinn, durch welche die Hindernisse der Union, Streitsucht und Religionshaß beseitigt werden. Die Vereinigung ist in dreifacher Gestalt denkbar, als verschlingende, mäßigende, erhaltende (absorptiva, temperativa, conservativa). Die erste Art lehnt Pfaff ab; sie würde den Uebergang des einen Theils in den andern bedeuten, wie es die römische Kirche der evangelischen zumuthet. Die zweite Gestalt findet statt, wenn jede Partei auf die Glaubensartikel verzichtet, welche sie als irrig erkennt, und beide Ein neues Bekenntniß zu Stande bringen. Auch hierauf will Pfaff zunächst nicht hinwirken. Er begnügt sich mit der erhaltenden Vereinigung, in welcher unter Vorbehalt der beiderseitigen Bekenntnisse und der fortdauernden Getrenntheit der Gottesdienste die gegenseitige Bruderschaft durch die Erklärung festgestellt wird, daß die trennenden Lehren nicht fundamental sind. Allerdings erstrebt er dieses Ziel in der Erwartung, daß durch jenes Maß der Einigung die Gemüther allmählich zu der zweiten Art herangewöhnt werden. Die eine wie die andere Stufe der Union schützt Pfaff vor dem Verdachte des Synkretismus, da dies Wort eine Verbindung solcher bedeutet, die im Glaubensgrunde nicht einig sind. Die Maßregeln nun, welche der Ausführung seiner Absicht dienen, hat er in einer akademischen Rede de cautelis circa consilia irenica in ziemlich pedantischer Weise festgestellt, um schließlich das Project als Gottes Werk zu bezeichnen, das man mit Gebet und Seufzen zu erlangen hat. Dieses schließt nicht aus, daß Pfaff übrigens politische Maßregeln zu seinem Zwecke nicht verschmäht, die freilich nicht auf den Zwang gestellt werden.

Man sieht, daß Pfaff's Lehre von den Fundamentalartikeln die Grundlage seines Unionsprojectes bildet. Von theologischem Interesse sind deshalb in diesem Zusammenhang einige Dissertationen, in denen er zu beweisen sucht, daß die Lehren der Reformirten von der Particularität der Gnade und vom Abendmahl und ihr Widerspruch gegen die lutherische Lehre von der Person Christi im Verhältniß zum thätigen Glauben und zur Gottesfurcht nicht fundamental seien. Diese Untersuchungen werden gewissermaßen eingeleitet durch „Friedensgedanken von dem, was bei der Zurechnung der theologischen Consequenzen recht und billig

ist." Im Ganzen waren die lutherischen Theologen gewohnt, die logische Folgerung aus der Lehre von der doppelten Prädestination, Gott werde durch sie zum Urheber der Sünde gemacht, den Calvinisten ins Gewissen zu schieben, während diese die Giltigkeit dieses Schlusses ablehnten. Nun aber konnte Pfaff nicht blos Spener, sondern auch Abraham Calov als Zeugen dafür beibringen, daß jenes Verfahren unerlaubt sei. Zugleich führt er an, daß Hülsemann, welcher die schroffe Ansicht vertrat, bei einer ihm von Calixt zugeschobenen Folgerung sehr wohl verstanden hat, deren logische Folgerichtigkeit und die moralische Verantwortlichkeit für sie zu unterscheiden. Auf dieses Verhältniß aber, meint Pfaff, ist die Frage beschränkt; da willkürliche Folgerungen aus unvollständig aufgefaßten Ansichten Anderer denselben anzurechnen, nichts als Unart und Mißbrauch der Polemik überhaupt ist. Gemäß diesen Voraussetzungen also, welche gegenwärtig kaum in Zweifel gezogen werden, entscheidet er, die Annahme der particularen Gnade könne in dem Falle zu falscher Sicherheit oder zu Verzweifelung führen, wenn man das Decret so versteht, daß der Eine zu den Mitteln der Seligkeit, der Andere nicht zu denselben bestimmt sei. Hingegen erklärt er das Decret, welches die Einen zur Seligkeit, die Anderen zur Verdammniß bestimmt, für indifferent gegen die praktische Frage nach den Bedingungen der individuellen Gewißheit der Begnadigung, auf die Alles ankommt. Denn die Gnadenmittel, welche diese Entscheidung möglich machen, werden auch von den Reformirten für Alle wirksam gemacht. Ferner wird deren beabsichtigter Erfolg durch das Zeugniß des heiligen Geistes, durch die wirksame Buße und die anderen Kennzeichen des rechten Glaubens festgestellt. Dieser Fall aber ist bei der Behauptung der particularen Gnade derselbe wie bei der Behauptung ihrer Allgemeinheit, da dieser Satz auch Keinen zu dem Schluß berechtigt, selbst in der Gnade zu stehen, sondern nur den, an welchem jene besonderen Bedingungen erfüllt sind. Diese Entscheidung Pfaff's hat den Sinn, daß in dem pietistischen Gesichtskreis die Frage nach der Verwirklichung der Gnade in den Individuen im Vordergrund des Interesses steht und nach den nächstliegenden Bedingungen der Erfahrung entschieden wird. Hiedurch wird die orthodoxe Fragestellung sowohl in ihrer lutherischen wie in ihrer reformirten Fassung abgelöst, da weder von der Behauptung der allgemeinen, noch von der der particularen

Gnade aus eine directe doctrinäre Auskunft darüber gewonnen werden kann, wer wirklich begnadigt wird. Indem Pfaff in diesem Fall den Streit der Confessionen als gleichgiltig erscheinen läßt, beweist er, daß der Pietismus in theologischer Beziehung mehr ist, als eine Modification der lutherischen Dogmatik. In dieser Begrenzung haben freilich die Hallenser den Pietismus zur Geltung gebracht, indem Joachim Lange fortgefahren hat, in hergebrachter Weise die reformirte Lehre von der particularen Gnade zu bestreiten. Pfaff hingegen beweist durch die That, daß aus Spener's Anregung eine theologische Fragestellung zu gewinnen war, welche die Ansätze der zwischen Lutheranern und Reformirten streitigen Heilslehre hinter sich läßt. Diesem Ergebniß verschließt man sich, wenn man in der stillschweigenden Annahme, die Halle'sche Schule sei die einzige und correcte Nachkommenschaft Spener's, die deutliche Verschiedenheit zwischen Pfaff und den Hallensern ohne Weiteres dahin beurtheilt, daß jener überhaupt nicht mit vollem Recht dem Pietismus zuzurechnen sei.

Die Abweichung in der Lehre vom Abendmahl ferner soll gleichgiltig dagegen sein, daß die würdigen Empfänger desselben eine Stärkung ihres Glaubens erfahren. Dieses konnte Pfaff um so mehr behaupten, als Nic. Hunnius, Joh. Meisner und Joh. Hülsemann festgestellt hatten, die lutherische Lehre von den Sacramenten, ihrer Natur und Wirkung gehöre nicht zu dem dogmatischen Grunde des seligmachenden Glaubens. Jene rechtgläubigen Theologen haben so gelehrt, indem sie es zugleich für eine Sünde und Beleidigung Gottes erklären, wenn einer der gesunden Lehre von den Sacramenten widerspricht, d. h. die klare Ordnung Gottes nicht gelten lassen will. Nun sind aber auch die Reformirten gar nicht der Meinung, dem Wortlaute der Einsetzung des Abendmahls zu widersprechen, sondern wollen in ihrer Deutung derselben nur der Absicht Christi gerecht werden. Also werden sie, wie Pfaff folgert, durch die lutherische Vorhaltung einer Beleidigung Christi nicht getroffen. Ueberdies hält er den confessionellen Streit über die Abendmahlslehre für einen Wortstreit, da auf beiden Seiten die geheimnißvolle Verbindung des Leibes und Blutes Christi mit dem Genuß des Brotes und Weines behauptet, und ebensowohl die Annahme eines bloßen Zeichens als die einer localen Gegenwart der Sachen in den Zeichen geleugnet wird. Auch die Differenz in der Lehre von der Person Christi hält er für einen

Wortstreit. Er behauptet, daß der Reformirte Heidegger sich die Erklärung der communicatio idiomatum durch Joh. Gerhard angeeignet habe[1]). Allein das ist eine unrichtige Angabe; Heidegger bestreitet gegen Gerhard die eigenthümlichen lutherischen Lehrsätze. Pfaff selbst aber versteht dieselben dahin, daß man die menschliche Natur in Christus für sich, abgesehen von ihrer Aufnahme in die göttliche Person, als Träger göttlicher Eigenschaften anerkennen solle. Das hält er für metaphysische Subtilität, welche außer Verhältniß zu dem thätigen Christenthum stehe. Er glaubt nun auch der recipirten Lehre zu widersprechen, indem er vielmehr im Einklang mit ihr lehrt[2]), die menschliche Natur in Christus sei allgegenwärtig actu personae. Pfaff erscheint in der Behandlung dieser Lehre so unsicher, daß er einmal behauptet, in dem Gegensatz der reformirten Christologie gegen die lutherische walte nur ein Wortstreit ob, und daß er in der Unbekanntschaft Christi mit dem Tage des Gerichtes einen Act seiner bloßen menschlichen Natur erkennt[3]), als ob dieser Fall bei der Aufnahme derselben in die göttliche Person denkbar wäre. Endlich ist noch zu bemerken, daß Pfaff in einer Abhandlung von dem rechtfertigenden, heilig und selig machenden Glauben die von Witsius und anderen Reformirten aufgestellte iustificatio iusti als iustificatio secunda annimmt[4]). Obgleich er seine Gewährsmänner nicht nennt, so ist es zweifellos, daß er in dieser Beziehung einen reformirten Lehrsatz angeeignet hat.

Schon bevor Pfaff 1720 die erste Anregung des Unionsprojectes, das Alloquium irenicum ad Protestantes (Näherer Entwurf von der Vereinigung der protestirenden Kirchen) in Regensburg veröffentlicht hatte, war daselbst 9. October 1719 dem Corpus evangelicorum ein von einem Unbekannten in 15 Sätzen abgefaßter Plan der Union durch den preußischen Gesandten vorgelegt worden[5]). Derselbe bewegt sich im Ganzen in den von Pfaff bezeichneten Grenzen der conservativen Union, und über-

---

1) Gerhard, Loci theol. ed. Cotta, Tom IV. Loc. IV. cap. 12. § 267. Heidegger, Corpus Theol. christ. Tom. II. Loc. XVII. 58.

2) Institutiones theologiae p. 372.

3) Praejudicia theol. II. 15.

4) Rechtfertigung und Versöhnung I. S. 299. 302.

5) Vgl. Buddeus a. a. O. S. 533. Hering, Gesch. der kirchl. Unionsversuche II. S. 367 ff.

schreitet dieselben nur durch die Zulassung der Gemeinschaft im Abendmahl für diejenigen, welche sie ausüben wollen. Als nun Neumeister zu Hamburg diesen Entwurf unter Begleitung von Schmähungen auf die Reformirten zu widerlegen unternommen hatte, wurde der Rath zu Hamburg durch die Beschwerden der Könige von Preußen und von England, sowie des Corpus evangelicorum genöthigt, jene Streitschrift zu confisciren. Es wurde ferner 27. Februar 1722 dieser Behörde ein specielleres Project des Inhaltes vorgelegt, daß man sich gemeinsam Evangelische oder der Augsburger Confession Verwandte nennen, allen gegenseitigen Zank über die abweichenden Lehren vermeiden, darauf gerichtete Schriften unterdrücken und so den Frieden erhalten wolle. Als jedoch diese Formel zum Beschluß erhoben werden sollte, erklärte Kursachsen dieselbe für unnöthig, weil diese Bestimmungen in seinem Gebiet schon eingeführt seien, also erst im gegebenen Falle seien die geeigneten Maßregeln zu treffen, um mit den Reformirten gemäß den Reichsconstitutionen gemeinsame Sache zu machen. Da auch von anderen Seiten Bedenken erhoben wurden, auch die Schriften für die Union ihr Ende nahmen, so hat das Unternehmen Pfaff's keine Wirkung hinterlassen.

Die Abweichungen von der Rechtgläubigkeit, welche schon aus den bisher berührten Schriften Pfaff's hervortreten, kehren in seinen Institutiones theologiae dogmaticae et moralis (1720; 2. Ausg. 1721) wieder. An diesem Werke ist beachtenswerth die Beflissenheit, mit welcher die Moral als die Hauptsache und Spitze der theologischen Erkenntniß hervorgehoben wird. Diesen Theil der Theologie denkt aber Pfaff nicht blos als die Lehre von den Tugenden und den Pflichten, sondern als die von dem praktischen Christenthum überhaupt. Demgemäß führt er als die Hauptsache in der dritten Section die Gedanken aus, welche auch in dem „Kurzen Abriß vom wahren Christenthum" vorkommen. Bekehrung, Weltverleugnung, Vereinigung mit Gott, die letztere mit Anwendung mystischer Begriffe, werden hier in bündigerer und glänzenderer Rede vorgetragen als dort. In der Dogmatik hat Pfaff's Grundsatz, daß die Schriftauslegung von dem hergebrachten System unabhängig sei, allerlei Correcturen in Hinsicht gangbarer Beweisstellen zur Folge. Wie er in der Christologie die lutherische Lehrweise nur mit Veränderungen vorträgt, so ist er auch in der Lehre von der Erbsünde nicht mehr so tapfer, um die directe

Anrechnung der Schuld Adams neben dem angeerbten Verderben der Natur zu behaupten. Er sucht einen Ausweg darin, daß die Schuld Adams auf Grund der Anerbung der sündlichen Begierde seinen Nachkommen angerechnet werde. Indem er aber sich sträubt, die neugeborenen Kinder für verdammt zu erklären, weil darüber in der heiligen Schrift nichts entschieden werde und alle Einrichtungen Gottes uns nicht durchsichtig seien, so stellt er eben doch die Annahme der angeerbten Schuld der Sünde in Zweifel. Die Rechtgläubigkeit Pfaff's also ist sehr im Wanken, sie ist aber noch weit von Aufklärung entfernt. Zu dieser Haltung seiner Theologie ist gewiß seine Achtung der Arminianer mit in Anschlag zu bringen, welche schon von Zeitgenossen bemerkt worden ist[1]. Allein direct ist sein eklektisches Verfahren Folge seines pietistischen Standpunktes, auf welchem er wegen der überwiegenden Bedeutung der praktischen Seite des Christenthums sich durch die rechtgläubige Ueberlieferung der theoretischen Normen nicht mehr gebunden fand. In dieser Beziehung stand er freilich zu seiner Zeit allein, da die Hallenser zaghafter oder vorsichtiger sich benahmen. Allein Pfaff hat in jener Beschaffenheit seiner Theologie eine entschiedene Aehnlichkeit mit dem, was man im 19. Jahrhundert Vermittelungstheologie genannt hat; denn diese Form wird auch mehr durch pietistische Interessen beherrscht, als durch die anderen mitwirkenden Beweggründe. Pfaff's College Christian Eberhard Weißmann (Professor in Tübingen 1721—47) hat ebenfalls in seinen Institutiones exegetico-dogmaticae (1739) unternommen, die Dogmatik durch sorgfältigeres Studium der Schrift zu erneuen. Indessen ist er in seiner exegetischen Begründung der einzelnen Lehren nicht weiter gekommen als Mai (II. S. 388), und bleibt in der Reform des Schriftbeweises hinter Pfaff zurück. Er ist in der Lehre überwiegend rechtgläubig; blos an dem Satze von der Erbsünde erlaubt er sich einige nicht ganz verständliche Abweichungen. Daß er pietistisch interessirt ist, bewährt er durch die praktischen Folgerungen, welche er jeder Lehre anhängt; allein er ist von dem eigenthümlichen Impulse Spener's fast ebenso weit entfernt, als Baumgarten, indem er die Behauptungen, die Theologie eines Wiedergeborenen sei falsch und sie sei wahr, auf Grund verschiedener Rücksichten neben einander stellt, und die Frage, ob

---

1) Bei G. Frank, Gesch. der protestant. Theologie II. S. 219.

die Erleuchtung oder die Wiedergeburt vorangeht, für einen Wortstreit erklärt, da beides in verschiedener Beziehung wahr sei. Die methodische Uebereinstimmung wie die abweichenden Leistungen der beiden Tübinger Theologen beweisen nur wieder, daß die systematische Theologie bis dahin dem Pietismus nichts Erhebliches verdankt.

Unter den wissenschaftlichen Leistungen Pfaff's ist endlich noch zu erwähnen, daß er im Kirchenrecht nach Pufendorf's Vorgang (II. S. 546) das Collegialsystem aufgestellt hat[1]). Er schiebt nur die Behauptung ein, daß die Befugnisse der christlichen Landesherren in der Kirche ihres Volkes, welche Pufendorf als von selbst verständlich angesehen hat, durch stillschweigende Uebereinkunft und unter Vorbehalt des Unterschiedes zwischen Kirche und Staat von dem Collegium der Kirche auf jene übertragen worden seien. Tholuck will die Annahme dieser Theorie hauptsächlich dem Pietismus Pfaff's anrechnen. Das läßt sich insoweit bestätigen, als Spener's Absicht, die Kirche zu rechtlicher Selbständigkeit gegen den Staat zu bringen und die Deutung der Kirche als Collegium im römisch-rechtlichen Sinn gewissermaßen sich decken, und als das System von Pufendorf und Pfaff den staatlichen Kirchenbehörden wenigstens grundsätzlich die Cäsareopapie verbietet. Dann ergiebt sich wieder, daß Pfaff den Anregungen Spener's näher steht, als die Hallenser, denen an Kirchenrecht nichts gelegen war, wenn nur das Kirchenregiment ihre Interessen wahrnahm. Also auch auf diesem Punkt ist es angemessen, Pfaff dem Kreise des Pietismus zuzurechnen. Woher also kommt es, daß dieses bisher nicht in unumwundener Weise, sondern nur mit Vorbehalten geschieht?

Das ist durch seine persönliche Haltung, namentlich dadurch zu erklären, daß sie das asketische Element vermissen läßt, und ihn nicht nur als Weltmann, sondern auch seinen Charakter mit allerlei Fehlern behaftet zeigt. Zum Weltmann hat sich Pfaff durch seinen zehnjährigen Aufenthalt in fremden Ländern, seinen Verkehr mit Gelehrten aller Confessionen, seine Stellung zu dem

---

1) De originibus iuris ecclesiastici veraque eiusdem indole. 1719. p. 183. Es ist seltsam, daß in der RE. VII. S. 585. XI. S. 453 von Hauber und Pressel, ferner von Römer a. a. O. S. 571 Pfaff für den Begründer des Collegialsystems ausgegeben wird, und daß Tholuck a. a. O. S. 156 dabei die Richtung Pfaff's auf Biblicität in Anschlag bringt.

Erbprinzen von Württemberg ausgebildet, und er verräth eine lobenswerthe Vornehmheit, indem er grundsätzlich die besonnene Zurückhaltung und die Selbständigkeit des Urtheils der Nachgiebigkeit gegen theologische Vorurtheile und Leidenschaften entgegensetzt, und mit Clericus sich dafür entscheidet, daß die Fortsetzung von Streitigkeiten durch Erwiderung von Angriffen ebenso nicht pflichtmäßig wie wahrscheinlich erfolglos ist. Allein die Weltförmigkeit seines Sinnes läßt sich freilich noch in anderen Eigenschaften erkennen. In einem Briefe an Buddeus [1]) spricht er selbst 1719 aus, er empfinde den Einfluß der göttlichen Gnade auch daran, daß sein Ehrgeiz in der Wissenschaft, welcher sein größter Feind und das Hinderniß seiner geistlichen Fortschritte sei, allmählich gebrochen werde. Selbstsüchtigen Familiensinn verräth er, indem er für seinen Schwager Klemm, ehe derselbe 1741 in die theologische Facultät eintrat, wiederholt Beförderungen nachgesucht hat [2]), und Moser, als derselbe mit 19 Jahren außerordentlicher Professor der Rechte geworden war, dreimal dazu hat bestimmen wollen, ein Mädchen aus seiner Verwandtschaft zu heirathen. Als derselbe auf diese Zumuthung nicht einging, hat er es bei seiner Inauguraldisputation entgelten müssen, bei welcher Pfaff es rügte, daß Moser dem Decan der juristischen Facultät den Titel Magnificus beigelegt habe, welcher allein ihm, dem Kanzler und Rector zukomme. Darauf hat Moser erwidert, er habe allerdings nicht gewußt, daß Pfaff außerdem noch Ceremonienmeister sei; und ein Professor der Rechte, welcher die Disputation fortsetzte, hat demselben zu hören gegeben, er brauche die falsche Anwendung jenes Titels nicht zu rügen, da er selbst sich das Prädicat Reverendissimus beilege, welches nur geistlichen Reichsfürsten zukomme. Zu dieser Probe von Eitelkeit gesellt sich bei Pfaff die Empfehlung der gemeinen Weltklugheit in dem an Moser ertheilten Rath: si vis laudari, lauda [3]). Habsucht und Genußsucht werden ihm von Anderen, wie es scheint, mit Recht nachgesagt. Durch einen bösen Verdacht sah er nach vierzigjähriger Amtsthätigkeit 1756 sich genöthigt, Tübingen zu verlassen [4]). Kurz vor dieser Wendung

1) Bei Tholuck a. a. O. S. 152.

2) Weizsäcker a. a. O. S. 100. 104. 105.

3) Moser, Lebensgeschichte I. S. 23. IV. S. 142.

4) Der Verdacht wird bezeichnet von Oetinger in einem Brief an den Grafen Castell. Vgl. Selbstbiographie herausg. von Ehmann S. 611.

seines Lebens war seine Berufung nach Göttingen als Kanzler an Mosheim's Stelle erfolgt; sie kam jedoch nicht zur Ausführung, da Pfaff Anforderungen machte, welche nicht bewilligt wurden, weil das Curatorium der Universität inzwischen von dem Nachlassen der Leistungen des 70jährigen Mannes unterrichtet war[1]). Durch welche Mittel er danach erreichte, als erster Professor der Theologie und Kanzler sowie Generalsuperintendent über die Landgrafschaft Hessen-Darmstadt nach Gießen durch Decret vom 23. März 1756 berufen zu werden, bleibt dunkel. Daß er Künste dazu angewendet hat, deutet einer von seinen Collegen an[2]), welche er in Darmstadt anzuschwärzen pflegte; Pfaff selbst hat in seiner Antrittsrede ausgesprochen, der Landgraf sei durch unmittelbaren göttlichen Antrieb bewogen worden, ihn anzustellen. Er hat ferner hinter dem Rücken seiner Collegen in Darmstadt darum angehalten,

1) In dem Archiv des K. Curatoriums der Univ. Göttingen findet sich in einem Vortrag der Geheimenräthe an den König 4. Febr. 1756, daß derselbe 14. Nov. 1755 die Berufung P.'s genehmigt, daß jedoch dieser, als die Sache zum Schluß hätte kommen müssen, Schwierigkeiten gemacht, namentlich schwere Transportkosten, größere Besoldung, mehrere Auctorität als Mosheim hatte, verlangt hat. Diese erschwerenden Bedingungen sind, wie die Geheimenräthe nach seinen Andeutungen vermuthen, von P. gestellt worden, weil er sich vor dem in Württemberg üblichen Abzugsrecht gescheut hat, einer Steuer auf das Vermögen des Auswandernden von solchem Umfang, daß er, wie er meinte, außer seiner Bibliothek nicht viel von demselben behalten haben würde. Also hat er entweder sich dafür entschädigen oder den Ruf vereiteln wollen. Außerdem aber haben die Geheimenräthe erfahren, daß P. auf seine Collegia und Schriften in der letzten Zeit nicht so viel Fleiß wie ehedem verwandt hat. Sie halten es daher für keinen Verlust, bewandten Umständen gemäß ihn fahren zu lassen. — Von dem, was Büsching, Beiträge III. S. 287 über das Fehlschlagen der Berufung P.'s mittheilt, ist daher nur glaublich, daß der berühmteste Mann in Württemberg (Moser) geschrieben hat, es würde ein Glück für Göttingen sein, wenn P. nicht dahin käme, seine Leibes- und Gemüthskräfte seien geschwächt, auch sei er sehr zänkisch. Frank, Geschichte der protest. Theol. II. S. 217 giebt die Mittheilung, deren Herkunft ich nicht ermitteln kann, die Berufung nach Göttingen habe sich deshalb zerschlagen, weil P. für die den Wittwen der dortigen Professoren zugesicherte Pension ein Aequivalent bei seinen Lebzeiten, da er keine Frau mehr habe, verlangt hätte. Das ist jedenfalls eine boshafte Erfindung, um die bekannte Habsucht des Mannes zu verspotten. Durch den oben erwähnten Bericht, dessen Kenntniß ich der Güte des Herrn Geh. RR. von Warnstedt verdanke, ist diese Forderung ausgeschlossen.

2) Dies und das Folgende verdanke ich der Mittheilung von Prof. Harnack in Gießen aus dem dortigen Facultätsbuch.

ihn dauernd zum Decan zu machen; in dem Jahre 1759, in welchem er dies Amt bekleidete, hat er die einlaufenden Gebühren für sich behalten. Am 14. November 1760 ist er am Schlagfluß gestorben.

Es ist außer Zweifel, daß die angedeuteten Charakterfehler einer der Gründe sind, aus welchen Pfaff nicht zu den Pietisten gerechnet werden soll. Allerdings fällt der Contrast zwischen seinem Leben und seinem Grundsatz der Bekehrung und Weltverleugnung in die Augen. Indessen zeigen doch auch manche anerkannte Häupter des Pietismus ähnliche bedenkliche Seiten. Zinzendorf ist mit Standeshochmuth, Herrschsucht, Unwahrhaftigkeit, der jüngere Francke mit Herrschsucht behaftet gewesen; Bogatzky wollte fast an Gott verzweifeln, als ihm die Heirath mit der reichen Dame mißlang. Pfaff freilich trennt sich wieder von diesen Männern dadurch, daß er trotz seiner übereinstimmenden Ansichten über das praktische Christenthum den Erbauungsstunden fern geblieben ist und den Verkehr mit den Frommen nicht gesucht hat, den er selbst empfiehlt. Das ist der zweite Grund, weshalb er von dem Pietismus unterschieden werden soll. Allein hiedurch beweist er vielmehr, daß er vor den Pietisten selbst nicht besser erscheinen wollte als er war. Wegen seiner Grundsätze ist er nun durchaus Pietist; wegen seiner abweichenden Haltung im Leben aber ist er in der Specialität des weltförmigen Pietisten verständlich. Auf ihn nämlich paßt, was Moser[1]) bezeugt, daß an so vielen Orten, wo der Herr sein Werk zuvor so ansehnlich hatte, bei so Vielen nicht mehr die vorige männliche Kraft, Lauterkeit, Aufrichtigkeit des Sinnes, Ernst in der Ausbreitung des Reiches Jesu in dem eigenen Herzen und bei Anderen verspürt werden will. Manche, die noch auf der Seite der Wahrheit stehen wollen, gehen von der Einfalt ihrer Vorfahren ab, geben in der Lehre, Lehrart und Leben den Gegnern der Wahrheit soweit nach, daß sie bei diesen wieder als ehrlich passiren; bei ihnen läßt es sich zu einer gefährlichen Union von Fleisch und Geist an, worüber sie zu berühmten Leuten werden, aber einen schlimmen Ausgang zu nehmen versprechen. Vielleicht hat Moser in dem letzten Satz gerade auf Pfaff angespielt. Von Bedeutung ist jedenfalls dieses Zeugniß insofern, als es den mit der Welt capitulirenden Pietismus schon

1) Entwurf einer Historie des Reiches Christi auf Erden (1745) S. 59.



gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts als eine deutlich hervortretende Erscheinung bezeichnet. Wir dürfen also Pfaff als Repräsentanten dieser Art von Pietismus beurtheilen, obgleich die Laster, zu denen er es gebracht hat, von jeder Absicht christlichen Lebens sich entfernen. Er hat eben den schlimmen Ausgang genommen, welchen Moser in Aussicht gestellt hat.

Eine ganz andere Gestalt ist Johann Albrecht Bengel[1]). Geboren zu Winnenden 24. Juni 1687, von ernster, stiller Gemüthsart, hat er von Jugend auf sich der religiösen Betrachtung hingegeben und dem Gebet obgelegen, ohne seiner Umgebung damit aufzufallen. Ausbrüchen jugendlicher Unbesonnenheit ist er, wie er bezeugt, nicht vorherrschend ausgesetzt gewesen, und wenn sie vorkamen, ist er durch ein zartes Gewissen gehindert worden, in ihnen zu verharren. Zum Bußkampf hat er sich auch nicht durch die Bußpsalmen treiben lassen, die er in der Schule auswendig lernen mußte. Denn indem er deren Inhalt auf sich anzuwenden und nach ihrem Maße sich zu messen unternahm, gewann er die Erkenntniß, daß sie individuelle Verhältnisse bezeichnen, welche nicht bei Allen, geschweige denn bei Jüngeren und Unerfahrenen gelten. In seinem Jünglingsalter bekennt er, wie es recht ist, die Gewißheit der Gotteskindschaft darin zu besitzen, daß er Liebe habe, daß er in sich den Ruf Abba vernehme, und daß die Erfahrungen der Treue Gottes seine Dankbegierde, Gegenliebe und Vertrauen auf Gott steigern. Will dennoch auch er in seiner Jugend durch lästerliche Gedanken heimgesucht worden sein, so wird dadurch wie in den anderen Fällen (S. 22) die Gefährlichkeit einer ausschließlichen oder vorherrschenden contemplativen Beschäftigung enthüllt.

Als Student in Tübingen (1703—1707) schloß er sich beson-

---

1) Zu dessen Charakteristik dienen Joh. Chr. Fr. Burk, Bengel's Leben und Wirken meist nach handschriftlichen Materialien. 2. Aufl. 1832. Derselbe, Bengel's literarischer Briefwechsel. Eine Zugabe zu dessen Leben und Wirken. 1836. Oscar Wächter, J. A. Bengel. Lebensabriß, Charakter, Briefe und Aussprüche. Nach handschriftlichen Mittheilungen. 1865. — Beide Biographieen decken sich fast durchaus in Methode und Stoff. Die jüngere ist nur reichhaltiger und vielleicht besser geordnet als die ältere. Um so auffallender ist, daß der Herausgeber der jüngern, welcher die von Albert Knapp beabsichtigte Arbeit fertig gestellt zu haben erklärt, die ältere vorbildliche Schrift von Burk als gar nicht vorhanden behandelt.

ders an den Professor Hochstetter an, und gesellte sich zu den Commilitonen, welche nach dem Halle'schen Muster sich zu praktischer Schrifterklärung und Uebung im thätigen Christenthum vereinigten. Nach einem Jahre des Vicariatsdienstes verbrachte Bengel als Repetent wieder vier Jahre (1708—1713) in Tübingen; daran schloß sich 1713 eine halbjährige Studienreise, welche ihn bis Leipzig und Halle führte, wo eine Vorlesung Anton's über die Apokalypse für ihn bedeutsam wurde, und wo er die Pietät gegen A. H. Francke faßte, welcher er später wiederholt Ausdruck gegeben hat. Aber wenn er auch damals in einem Briefe an seine Mutter die Bekehrungsmethode Francke's vorträgt, so hat er sich damit keinesweges dazu entschieden, sich in dieselbe einzuspannen. Nach seiner Rückkehr trat Bengel an der Klosterschule zu Denkendorf das Amt des zweiten Präceptors (Professors) an. In dieser bescheidenen Stellung hat er den größten Theil seines Lebens bis 1741 zugebracht, indem er wie Spener jede ihm nahe tretende Veränderung nach dem Grundsatz beurtheilte, daß man zu keinem neuen Amte, auch zu dem man geeignet wäre, sich anbieten dürfe. Ja er ließ sogar die ihm dargebotenen Gelegenheiten, als Professor der griechischen Sprache nach Tübingen, als Professor der Theologie nach Gießen zu kommen, geflissentlich vorübergehen, ohne einen entgegenkommenden Schritt zu thun.. Erst im Alter von 54 Jahren wurde er 1741 zum Propst in Herbrechtingen befördert, danach 1749 zum Prälaten in Alpirsbach und zum Mitglied des Consistoriums, in welcher Eigenschaft er seinen Wohnsitz in Stuttgart zu nehmen hatte. 1751 erfuhr er die Ehre des theologischen Doctorates von Tübingen aus. Am 2. November 1752 ist er gestorben.

Bengel hat sein Amt als Lehrer zukünftiger Theologen mit einer Rede angetreten, deren Gegenstand die von Francke verfolgte Aufgabe der Verbindung der Frömmigkeit mit dem theologischen Studium vergegenwärtigt: De certissima ad veram eruditionem perveniendi ratione per studium pietatis. Und doch wie verschieden von Francke's Methode ist die Deutung, welche der 26jährige Mann darbietet! Er erklärt allerdings für Theologen, auch für zukünftige, müsse Gottseligkeit das Erste und das Letzte sein. Sie allein bringe eine Einheit in unsere Arbeiten, und mache dieselben nachhaltig fruchtbar. Und indem nach Aristoteles, Anlage, Unterricht und Uebung die Mittel zur Gelehrsam-

keit sind, so erlangen dieselben ihren Segen durch den Fleiß in der Gottseligkeit. In diesem Satz tritt die Abweichung von Francke hervor. Bengel behält die Aufgabe der Gelehrsamkeit und die Pflege der directen Mittel zu derselben vor, welche Francke durch die Empfehlung der Gottseligkeit aufhebt oder wenigstens erheblich einzuschränken lehrt (II. S. 254). Für Bengel ist die Gottseligkeit das Mittel, um die Anlagen vor Verwirrung durch Leidenschaften zu schützen, und um die Selbsterkenntniß zu begründen, welche dem Unterricht zugänglich und welche aller Weisheit Anfang ist. Insbesondere ist die Gottseligkeit die Bedingung zum Verständniß der heiligen Schrift. Denn, wie er mit Anspielung auf Joh. 7, 17 sagt, nur wer ihre Vorschriften mit Treue befolgt, hat den Schlüssel zu den in ihr liegenden Schätzen der Weisheit. Endlich was die Uebung betrifft, so hat nur der Gottesfürchtige die Ruhe und Zufriedenheit, welche zum Studium nothwendig ist. In der Wissenschaft für sich wird dieser Friede nicht gefunden, sondern viel eher gefährdet. Aber dem Gottesfürchtigen dient auch die Gelehrsamkeit wie alle Dinge zum Guten. Das ist richtige evangelische Art. Die weltliche Aufgabe der Wissenschaft wird in ihrer Eigenthümlichkeit anerkannt, indem deren Erwerb durch die Frömmigkeit geregelt und befördert werden soll. Und so gewiß die Theologie als Wissenschaft etwas anderes als eine Uebung der Frömmigkeit ist, besteht sie in Lernen, in Gewinnung zusammenhängender Kenntnisse, in Uebung und Schärfung des Urtheils. Die Treue und Klarheit in diesen Bestrebungen wird durch die Gottesfurcht bedingt, und diese kann auch durch die Rückwirkung theologischer Klarheit gestärkt und vor Fehlgängen bewahrt werden. In Francke's Anweisung aber wird das Streben nach theologischer Wissenschaft auf die asketische Bibelkunde beschränkt und zugleich ein vordringliches Musterchristenthum als Ziel gesetzt, in welchem die Aufrichtigkeit gefährdet ist. Es ist gut, daß man dem Francke'schen Ideal des Theologen Bengel's Ansicht von der Sache entgegensetzen kann. Hier steht Pietist gegen Pietist. Bengel aber urtheilt nach evangelischem Maße, Francke nicht. Es ist hiebei gleichgiltig, daß Bengel seiner Anerkennung der Person und der Schriften Francke's stets einen vollen Ausdruck verliehen hat; daneben hat er doch auch das Urtheil ausgesprochen, die Halle'sche Art sei für die jetzige Zeit etwas zu kurz geworden[1]). Als den

1) Bei Burk S. 168.

directen Maßstab dieser Ansicht wird man den Ausspruch Bengel's betrachten dürfen: „Man meint oft, wenn man der Arbeit abwarte, so sei man am weitesten von dem rechtschaffenen Wege; aber um diese Zeit ist man oft am nächsten. Gerade unter der Arbeit des Fischefangens wurden die Jünger vom Herrn berufen."

Bengel versteht unter Bekehrung, daß wer bisher in blinder Eigen- und Creaturliebe gesteckt und von Gott abgewendet war, sich zu Gott wendet und sich dem guten heiligen Willen desselben zu dessen Ehre und dem eigenen Heil unterwirft. Allein er erklärt die Meinung für irrig, es sei nur ein Weg dahin der rechte; denn es kann vielerlei Wege geben, die richtig zum Ziele führen und alle dem Willen Gottes gemäß sind. Ist er schon hierin anders gesinnt als die Hallenser, so entwickelt er seine Ansicht von dem gottseligen Leben weiterhin zu vollem Widerspruch gegen ihre Methode. Man kann, sagt er, den Zeitpunkt der Bekehrung genau bestimmen, wenn von einem offenbaren Sündenstand ein offenbarer Uebergang zu offenbarem Gnadenstand eintritt. Wo es aber langsam zugeht und viele Rückschritte dazwischen kommen, kann man schwerlich bestimmen, wann das Böse oder das Gute die Oberhand gegen einander gewonnen haben. Da ist es das Sicherste, daß man sich in Beziehung auf die Gegenwart vor Gott recht fasse und ihm das Vergangene anheimstelle. Wer wollte sonst fertig werden? Die Hauptsache nämlich ist, daß wir in jedem Augenblick in guter Fassung vor Gott stehen. Je weniger ich an das Vergangene denke, um so besser; ich strecke mich nach dem, was vorn ist. Auf Gottes väterliche Erbarmung leben wir hier. Hiemit wird auch die Klage derer beantwortet, welche nur eben vorübergehende Blicke der Gnade zu haben bedauern. Es ist wie bei dem Essen. Man ißt nicht immer und der Geschmack dauert nur so lange als das Essen, aber der Leib wird gestärkt. So ist es auch mit den Gnadenblicken; sie brauchen nicht anzudauern, sie geben doch die Kraft für die Zukunft. Dadurch wird Gott nicht gedient, wenn wir uns immer an den Tisch setzen und Gnadenblicke speisen wollen. Wir sind nicht in der Welt, um immer Leckerbissen zu genießen, aber wir dürfen einen ruhigen Seelengrund und Frieden begehren. Diese Sätze Bengel's verneinen das Recht der Genußsucht, welche in der ganzen contemplativen Frömmigkeit geübt wird. Weil er sie durchaus von der Hand weist, so hat er auch das, was jene

Frommen als Dürre und Verlassenheit empfinden, anders beurtheilt. Denn, sagt er, ein Mensch sei unter dem Gedränge oft lauterer und stehe in tieferer Abhängigkeit von Gott, als wenn er in Heiterkeit ist. Wenn es finster in uns wird, müssen wir unser Verlangen üben nach dem Panier, das wir schon einmal erblickt haben und dessen Ort wir kennen, um uns nach demselben zu richten. Die Fortschritte im geistlichen Leben bestehen deshalb nicht sowohl in einem fühlbaren Zuwachs, als vielmehr in einer ordentlichen Thätigkeit, da man sein Licht durch Berufstreue, sorgfältigen Lebenswandel u. s. w. leuchten läßt. Gute Werke sind alle, welche ein Gläubiger in der Ordnung Gottes thut. Es kommt nicht darauf an, daß die Handlung geradezu ihre Absicht auf den Dienst gegen Gott hat; genug wenn nur das Herz überhaupt zu Gott gerichtet ist. Umgekehrt können solche, welche alles verlassen, jedes Amt ablehnen, um Vieles für das Reich Gottes zu wirken, gerade von Eigenliebe und Lohnsucht erfüllt sein. In Hinsicht der Mitteldinge war Bengel der Meinung, die Enthaltung von denselben trete mit der Bekehrung von selbst ein, es sei also nicht angemessen, in gesetzlicher Weise sie solchen zu verbieten, welche noch nicht bekehrt sind. Als daher sein Freund, der Hofcaplan Storr 1748 von dem Geheimerath Bilfinger bedeutet wurde, künftig nicht mehr gegen den Carneval bei Hofe zu predigen, und darüber Bengel's Rath einholte, erklärte er, zum Lobe Gottes solle man sich den Mund nicht stopfen lassen; wenn aber die Welt ungestraft bleiben wolle, so möge sie es sein.

Alle diese Abweichungen von der Halle'schen Methode bezeichnen den Rückgang auf die Haltung Spener's, und in der Hauptsache auf die Grundsätze der Reformation, welche im Pietismus der Halle'schen Schule keine vorherrschende Beachtung fanden. Daß jedoch Bengel dem Pietismus zuzurechnen ist, ergiebt sich zunächst daraus, daß er die Privatversammlungen der Bekehrten als einen Schwarm im guten Sinne billigt, und daß er selbst solche in Herbrechtingen und Stuttgart gehalten hat. Den daraus so leicht entspringenden Mißbrauch des Richtens über Andere hat er jedoch treffend beurtheilt. Nicht alle Bekehrten, sagt er, haben die Tüchtigkeit zu solcher Prüfung, und sie sich anzumaßen ist gefährlich. Es sei viel sicherer sich dessen zu enthalten, als ein einziges Mal dabei sich zu betrügen. Denn zwischen den zwei Gattungen, in welchen der Sünden- oder der Gna-

denstand kenntlich ist, gebe es eine Menge, die man dem Gerichte Gottes zu überlassen hat, Viele, die in der That besser oder schlimmer sind, als man nach allen Merkmalen denken möchte. Wie Bengel über den Separatismus geurtheilt hat, ist schon (S. 13) mitgetheilt worden. Er verneint aber auch den kirchengeschichtlichen Rechtstitel, auf den sich die Separatisten berufen, nämlich daß die erste Christenkirche als ein Modell vorzustellen sei. Das Bessere vielmehr muß erst nachkommen, das Große, welches Gott für die letzten Zeiten aufgespart hat. In der That gewinnt die Wahrheit immer mehr festen Fuß auf der Erde, so wenig es auch Manchem der Fall zu sein scheint. Bereits sind viele Wahrheiten, worüber man die Apostel und ersten Christen umgebracht hat, auch sogar von der Welt eingestanden; auch zu unserer Zeit werden immer mehrere in ein so helles Licht gestellt, daß die Welt nichts mehr wird dagegen einwenden können. So hat sich Bengel geäußert, obgleich er den sittlichen Zustand der Zeitgenossen in der alternden Welt dunkel genug gezeichnet hat. Dessenungeachtet hat er der pessimistischen Ansicht, daß es von einer Generation zur andern immer schlimmer unter den Menschen werde, widersprochen. Man könnte an jene weitherzige Beurtheilung der Geschichte wieder den Zweifel knüpfen, ob Bengel zu den Pietisten gehöre, welche außer ihrer eigenen Sache nichts in der Welt mit Hoffnung und Vertrauen begleiten. Indessen ohne die schroffe Einseitigkeit Francke's zu üben, denkt doch auch Bengel bei seiner günstigen Beurtheilung der Gegenwart gerade an die durch Arndt vorbereitete Wirkung Spener's, indem er, wie dieser ursprünglich es beabsichtigte, die Conventikel als die Pflanzschule für die Erneuerung der Kirche schätzt. Pietistisch ist auch Bengel's Deutung des Gebetes als eigentlicher Unterredung, als Gespräches mit Gott. Er erklärt es daher für einen Fehler, wenn man beim Gebet die Rede allein haben und nicht auch auf eine Antwort vom Herrn merken will. Wollte man ein wenig stille und aufmerksam sein, so würde man zwar keine Stimme, aber doch eine deutliche Antwort vernehmen. Gott antwortet nicht mit Worten, sondern mit der That. Das ist nun wenig deutlich, und wird durch die Berufung auf 1 Joh. 5, 15, wo nichts davon zu lesen ist, nicht deutlicher. Denn die That, mit welcher Gott Gebete beantwortet, bedeutet doch die Erfüllung des Erbetenen. Man kann aber nicht behaupten, daß dieselbe regelmäßig zwischen der menschlichen Gebets-

rede sich ereignet. Oder wenn das der Fall ist, indem um Heilsversicherung gebetet wird, so können damit, wie bei Bernhard (I. S. 57), nur gewisse Gefühlserregungen gemeint sein, auf welche auch andere Pietisten rechnen, und welche sie als Gegenrede Gottes deuten (II. S. 468).

Also Bengel ist freilich Pietist, aber in dem, worin er von den Hallensern abweicht, treten die Maßstäbe, nach welchen Spener und Luther das christliche Leben beurtheilt haben, ebenso deutlich hervor, wie sich die Hallenser davon entfernt haben. Aber noch durch eine Beobachtung wird die Gemeinschaft Bengel's mit den innerkirchlichen Pietisten festgestellt. Es ist (II. S. 544) darauf hingewiesen worden, daß unter den Nachfolgern Spener's sich keine Spur der noch von den radicalen Pietisten geübten Dreistigkeit in der Beurtheilung des Unglückes Anderer, namentlich von Gegnern, als göttlicher Strafe findet. Diese Beobachtung wird an Bengel in dem entsprechenden positiven Sinne gemacht; er stellt einen Grundsatz auf, welcher den Fehler von Petersen und den Anderen direct ausschließt. Als nämlich in einer Kirche durch eine einstürzende Empore mehrere Menschen erschlagen worden waren, bezeugte Bengel, er habe im Allgemeinen allemal eine gute Meinung von denen, welchen es im äußerlichen gar hart und unglücklich geht; er denke, daß Gott wohl deswegen so streng mit ihnen verfahre, weil er es gut mit ihnen meint. Es ist freilich hiemit nichts anderes gesagt, als was die Vorschrift Christi bei Luc. 13 ergänzt; aber wie lange hat man in der Kirche sich darüber hinweggesetzt! Und doch ist diese Discretion des Urtheils nur das Correlat der Ansicht, welche der Fromme von seinem eigenen Leiden gewinnt, daß es nicht Strafe, sondern Prüfung sei. Deshalb will Bengel noch nicht einmal Trübsal darin erkennen, daß er sechs Kinder in früher Jugend verloren hat; denn diese Heimsuchungen sind durch göttlichen Trost aufgewogen worden Er will auch nicht als Trübsal rechnen die unverdiente Schmach, mit welcher einige Gegner ihn überschüttet haben; denn solches ist bei der eiteln gelehrten Welt nichts ungemeines. Was er als geheimes Leiden von schwererem Gewichte zu tragen hatte, ist eine eigenthümliche Anfechtung. Sie bestand in einer Vergegenwärtigung der Ewigkeit, die der Mensch vor sich hat, indem ohne peinliche Furcht vor dem Wehe und ohne wirkliche Freude über das Wohl die Ewigkeit an sich selbst mit ihrer großen Wichtigkeit

sein Innerstes durchdrang und durchläuterte, mehr als irgend eine Widerwärtigkeit zu thun vermöchte; sie war, sagt er, sein eigentliches Purgatorium. Wenn dieser quälende Eindruck einer Abstraction ohne Inhalt und Anschaulichkeit nicht eine durch körperliche Krankheit bewirkte Erregung war, so verräth diese Angabe, daß in Bengel's Geist eine Disposition zum Formalismus als Sache des Gemüths vorhanden war, welche in diesem Falle mit unwiderstehlicher Gewalt wider seinen Willen sich geltend machte, welche aber auch noch in anderen Fällen sich an ihm zeigt.

Die Ansicht Bengel's von der rechtlichen Stellung der Kirche in sich und zum Staat kommt mit dem Collegialsystem überein; in diesem Sinne erklärt er sich mit Schärfe gegen das Territorialsystem der Böhmerianer und Thomasianer. Die Kirche des Neuen Testaments, sagt er, ist ein lebendiges Ganze und hat eine ununterbrochene Nachfolge, welche aber nicht an gewisse Zeiten, Orte oder Personen gebunden ist. Sie kann sich daher selbst beleben und regieren, und ist, so lange sie unter der Regierung des Geistes bleibt, von Rechts wegen unabhängig und souverän. Demgemäß ist Bengel geneigt, den sittlichen Verfall in der Kirche aus der Beherrschung derselben durch die Fürsten und die Juristen abzuleiten, welche aus dem Bindeschlüssel ein Recht der weltlichen Obrigkeit machen, welche die Anträge auf Abstellung von Mißbräuchen überhören, und indem sie dem Volke allerlei Freiheiten gestatten, darauf rechnen, daß es sich in anderen Beziehungen werde um so mehr mißhandeln lassen. Indem er nun aber die Auctorität der landesherrlichen Consistorien factisch gelten läßt, da einmal im gegenwärtigen Zustande die Kirche unter die Obrigkeiten gerathen sei, so ist er darauf bedacht, innerhalb des Rahmens der bestehenden Verfassung gewisse Folgerungen aus seinem Grundsatz von der Selbständigkeit der Kirche im heiligen Geiste zur Geltung zu bringen. Wenn nämlich daraus folgt, daß einer um so mehr in der Kirche gelten muß, je mehr Geist er hat, so sollten, meint er, die Obrigkeiten so bescheiden sein, einem Geistlichen, bei dem man Geist und Treue wahrnimmt, mehr Freiheit zu lassen, seiner Klugheit und Erfahrung mehr als Anderen anzuvertrauen, dagegen sollten sie die Miethlinge um so mehr einschränken. Man sollte strammen Pastoren die Hände nicht binden, sondern ihnen ihre Gemeinden auf ihre Verantwortung vor Gott anvertrauen, zugleich aber den Gemeindegliedern Freiheit lassen,

wenn ihnen die disciplinarische Strenge jener nicht ansteht, sich einen andern Pastor zu suchen, der sie zum Abendmahl annimmt. Diese Vorschläge sind sehr bemerkenswerth im Vergleich mit manchen Bestrebungen, welche seitdem hervorgetreten sind. Bengel bedenkt jedoch nicht, daß das Uebergewicht der staatlichen Organe des Kirchenregiments, welches schließlich zum Territorialsystem ausgewachsen ist, gerade durch den Mißbrauch des Bindeschlüssels durch die Geistlichen hervorgerufen wurde. Wer ist ferner im Stande, die Inhaber des Geistes Gottes und die Miethlinge genau zu unterscheiden? Und ist nicht der Fall sehr wahrscheinlich, daß ein Geistlicher, der den Anspruch auf den Besitz des göttlichen Geistes macht, wenn ihm Spielraum für besondere Bewährung desselben eröffnet wird, über sein amtliches Gebiet übergreift und in parteiischer Ueberhebung die rechtlichen Ordnungen der Kirche im Ganzen erschüttert? Nicht blos die Galater haben im Geiste angefangen und im Fleische aufgehört. Aber daß Bengel überhaupt darauf bedacht war, solche Vorschläge zu stellen, daß er als herzoglicher Consistorialrath in sich so unabhängig gegen das System war, innerhalb dessen er an der Kirchenregierung theilnahm, findet seine Erklärung ohne Zweifel aus dem Sinne politischer Unabhängigkeit, zu welchem er als Württemberger gebildet war. Bei den Hallensern suchen wir solche Gedanken vergebens. Uebrigens darf man Bengel nicht so verstehen, daß er selbst die scrupulöse Strenge in der Zurückhaltung Unwürdiger vom Abendmahl, welche er als Eigenschaft der von ihm gemeinten frommen Pastoren annimmt, positiv gebilligt habe. Vielmehr räth er ausdrücklich, daß wenn der Geistliche Ursache hat, ein Gemeindeglied als unwürdig anzusehen, er dasselbe nur zu ermahnen, zu warnen und ihm die Verantwortung für seinen Genuß des Abendmahles aufzulegen habe.

Der Sinn für Freiheit, welcher die kirchenrechtlichen Ansichten Bengel's leitet, setzt sich fort in der Stellung, welche er der Theologie in der Kirche anweist, und welche er selbst als Theolog eingenommen hat. Die Unterschrift der symbolischen Bücher versteht er wie Spener nicht als die Verpflichtung auf alle Einzelheiten ihres Inhaltes; sondern, und das ist neu, als ein Zeugniß darüber, daß man keiner der darin verworfenen Ketzereien zugethan sei. Das heißt, daß diese Lehrurkunden nur negative Norm für den Theologen sind. In diesem Sinne hat er den deutschen Text im 17. Art. der Augsburgischen Confession betont, daß man nicht

die Wiederbringung lehren (anstatt sentire im lateinischen Text) solle. Denn von der Wahrheit derselben war Bengel für sich überzeugt, meinte aber, daß der Vortrag dieser Lehre so viel hieße, als Gott aus der Schule schwatzen. Wenn man dieses thäte, so würde man der größten Sicherheit in Hinsicht der Sünde Raum geben. Er nahm also dazu dieselbe Stellung ein, wie die Gräfin Christine zu Stolberg (II. S. 457). Indem er nun auch in diesem Punkte mit der Lehrnorm im Einklang zu stehen überzeugt war, legte er überhaupt Werth darauf rechtgläubig zu sein, giebt aber dadurch zu erkennen, daß die Symbole für ihn doch noch eine positivere Bedeutung hatten, als in der mitgetheilten Erklärung ausgedrückt war. Das ist auch in dem Widerspruch gegen Pfaff's Unionsversuch eingeschlossen, den er in seiner Weise motivirt. Indem er die Trennung der beiden Kirchen als Strafe betrachtet, bemerkt er, daß sie trotzdem zur Wohlthat geworden sei. Denn indem die Lutheraner die Lehre von den unbedingten Rathschlüssen bekämpfen, würden die Reformirten genöthigt, dieselbe zu mildern; erklärte man aber sie für indifferent, so würde die Ueberzeugung von der allgemeinen Gnade auch bei den Lutheranern in Gefahr gerathen. Bengel ist nicht blos auf diesem Punkt positiv für den lutherischen Lehrbegriff interessirt gewesen; allein er hatte keine directe Veranlassung, die Frage nach der praktischen Bedeutung der Symbole für die lutherische Kirche in dem Umfange zu erwägen, wie Löscher (II. S. 416). Bengel hält den Inhalt der heiligen Schrift, welcher in dem Gefüge der rechtgläubigen Dogmatik fixirt ist, also dem herrschenden Verständniß der Symbole entspricht, für unbedingt nothwendig und in Beziehung auf Alle giltig[1]), und den Mittelpunkt dieser Lehre, die Rechtfertigung durch den Glauben für selbstverständlich, obgleich er diesen Gedanken pietistisch versteht. Denn er erklärt den Glauben, dem die Rechtfertigung zu Theil wird, als das Leben des Herzens aus dem Wort der Gnade. Uebrigens hat Bengel eine eigenthümliche Freiheit in der Modification der überlieferten Lehren geübt, und Beziehungen deutlicher zu machen versucht, welche ihrer Natur nach fraglich bleiben müssen, namentlich in der Bestimmung des Schicksales der Verstorbenen, welche nicht als definitiv selig oder unselig zu achten wären. Hiebei hält er sich doch von den Folgerungen

1) Ordo temporum, prooem. 1.

zurück, welche aus der Lehre von der Wiederbringung gezogen worden sind[1]). Bengel hat einen lebhaften Eindruck davon gehabt, daß gerade der Bekehrungsstand, indem er die Gewissenhaftigkeit schärft, die Versuchung zur Heterodoxie in sich schließt. Indessen hat er nur die pietistische Methode des Gebetes und der stillen Einkehr in sich für geeignet erachtet dagegen aufzukommen.

Die schriftstellerischen Arbeiten Bengel's dienen ganz überwiegend der Auslegung der heiligen Schrift. Er ist sich bei denselben immer bewußt gewesen, daß das positive Christenthum gegen den zunehmenden Deismus, Naturalismus, Indifferentismus aufrecht zu erhalten sei, indem er die Wolff'sche Philosophie und den mystischen Radicalismus für diese Resultate verantwortlich machte. Seine kritische Ausgabe des Neuen Testaments[2]) hatte ihre nächste Veranlassung darin, daß er in seinem Schulamt dasselbe in regelmäßigem Turnus von zwei Jahren zu erklären hatte, und durch den Gebrauch verschiedener Ausgaben auf Seite der Schüler sich behindert fand. Allein die Wahrnehmung der Fülle der Varianten hatte Bengel schon in seiner Studienzeit gequält und zu dem Zweifel angeregt, ob nicht dadurch der Heilsinhalt der Schrift unsicher geworden sei. Da ihm damals die technischen Mittel zur Ueberwindung dieser Anfechtungen abgingen, so suchte er im Gebet Hilfe dagegen, indem er zugleich Mißtrauen gegen den eigenen Verstand und das Ansehen Anderer faßte und sich zur pünktlichsten Beachtung aller Einzelheiten des göttlichen Wortes nöthigte. Ich kann nicht umhin, auch hier eine Spur des Formalismus zu erkennen, welcher in seiner unwillkürlichen Beziehung auf das Gemüth zur Qual wird. Als Bengel in Denkendorf die Gelegenheit fand, die Varianten methodisch zu beurtheilen, hatte er schon 1721 die Ueberzeugung gewonnen, daß sie geringer an Zahl wären, als er zuerst gedacht hatte, und daß keine den evangelischen Glaubensgrund wankend mache. Im Grunde aber ist die wissenschaftliche Leistung Bengel's in der Kritik des N. T. ebenso durch das pietistisch geschärfte Interesse an der Heils-

1) Vgl. die interessante Zusammenstellung von dogmatischen und ethischen Sentenzen bei Burk S. 353—368.

2) Zuerst 1734. Eine Reihe von Abhandlungen dazu und Vertheidigungen sind vorher und nachher erschienen. Mit diesen zusammen erschien die zweite Ausgabe 1763, veranstaltet von Phil. David Burk.

wahrheit hervorgerufen, wie die von A. H. Francke unternommenen Verbesserungen der Bibelübersetzung Luther's (II. S. 264). Der Sohn von Francke hatte dafür freilich kein Verständniß mehr. Denn als Bengel durch einen Vermittler sich an ihn gewendet hatte, um Codices des N. T. zu erhalten, äußerte derselbe 1723, er halte es für großen Zeitvertreib, sich in der Kritik des N. T. noch weiter aufzuhalten, da wohl keine varians lectio von Importanz mehr zu finden sei, die nicht in den vorhandenen Ausgaben allbereits notirt worden. Worauf Bengel an den Vermittler schrieb: „Können diese Männer die Lebensbächlein hin und her zertheilen, so sehe ich nach den Brunnenstuben, welches eine Arbeit ist, davon mancher nicht viel nachdenket und doch derselben auch genießt. . . . Auch ist es nicht darum zu thun, daß man immer mehrere varias lectiones sammele, sondern diejenigen, die gesammelt sind, aus einander lese, und veras, pro quibus non sat multi MS. adhuc allegati sunt, mit mehreren Codices bestärke“ [1]). Diese Sichtung der Varianten hat nun Bengel dadurch auf die methodische Bahn gebracht, daß er nicht mehr die Mehrheit der Zeugen des Textes gegen die Minderheit für entscheidend achtete, sondern dieselben nach Familien gruppirte, als welche er eine africanische und eine asiatische unterschied. Innerhalb dieses Rahmens aber befolgte er den Grundsatz, daß die schwerere Lesart der leichtern vorzuziehen sei. Die Arbeit, welche Pfaff zum Verständniß des N. T. für nöthig achtete, hat er gethan. Sein Verdienst, das er als der erste deutsche und der erste lutherische Theolog auf diesem Gebiete sich erworben hat, ist von den Nachkommen anerkannt; die Zeitgenossen, welche ihn wegen dieser Leistung mit unverdienter Schmach überschüttet haben, sind vergessen [2]).

Die heilige Schrift, deren Haupttheil er diese kritische Arbeit zugewendet hat, galt für Bengel als das einzige werthvolle Object seiner theologischen Erkenntniß. Der systematischen Theologie mit den sie begleitenden Controversen war er abgeneigt, weil er darin so viel Entbehrliches fand. Ja er fällt einmal ein Urtheil über die Metaphysik, welches in Anwendung auf die Dogmatik eine Umschmelzung derselben ebenso in Aussicht stellt, wie das Argument Spener's aus Joh. 7, 17. „Es ist nicht recht, schreibt

1) Bengel's literar. Briefwechsel S. 76. 77.

2) Vgl. in Burk's Biographie S. 197—229.

er, daß man die Physik so versäumt, und so einen Staat von seiner sublimen metaphysischen Erkenntniß des Universum macht. Es war freilich auch schon bei den Alten so, daß ihnen die allgemeinen Begriffe zu einem Deckmantel ihrer Unwissenheit in den specialibus dienen mußten.“ Denn dasselbe gilt auch gegen die Ueberschätzung der antiken Metaphysik in der Dogmatik, wodurch die religiöse und ethische Besonderheit des Christenthums zu kurz kommt. Aber Bengel hat es eben auf eine theologische Auffassung der heil. Schrift und eine Auslegung derselben abgesehen, welche außer directer Beziehung zum Gefüge der Dogmatik gemeint ist, und deshalb die ähnlichen Tendenzen von Pfaff und Weißmann hinter sich läßt. Wie sich schon aus seiner Bemühung um den Text des N. T. ergiebt, nimmt er die Inspiration der Schrift bis auf die Worte an, weil die Apostel aus den kleinsten Redetheilen die wichtigsten Schlüsse gezogen haben. Er läßt den üblichen Beweis dieser göttlichen Eingebung der heiligen Schrift gelten; was aber ihn zur Behauptung derselben bewegt, ist neu. Er könnte sich sogar über die Inspiration der Worte hinwegsetzen, indem er den Eindruck der göttlichen Eingebung davon empfangen hat, daß sie nicht eine von ungefähr entstandene Sammlung von Büchern, sondern ein auf Christus abzweckendes Ganze sei. Daß alle Theile der Bibel zu einander passen, bewährt ihm deren Göttlichkeit. Und wie man an einer Kugel sieht, daß sie rund und eben damit ganz ist, so sieht man es auch an der heiligen Schrift[1]). Die Bücher derselben hat man nicht als bloße Spruch- und Exempelbüchlein anzusehen, nicht als vereinzelte Ueberbleibsel des Alterthums, daraus nichts Ganzes herauszubringen, sondern als eine unvergleichliche Nachricht von der göttlichen Oekonomie bei dem menschlichen Geschlechte vom Anfang bis zum Ende der Dinge, als ein schönes und herrlich zusammenhängendes System. Denn obgleich jedes biblische Buch ein Ganzes für sich ist, und jeder Schriftsteller seine eigene Manier hat, so weht doch Ein Geist durch alle; Eine Idee durchdringt alle[2]). Die heilige Schrift ist

1) Bei Burk S. 64. 70.

2) Aus einem Aufsatz: Von der rechten Weise, mit göttlichen Dingen umzugehen § 20, Vorrede zu J. Chr. Storr's Epistelpredigten oder Armenpostille (1750), auch bei Burk S. 222. — H. v. d. Goltz, J. A. Bengel u. seine Schule, in Jahrb. f. deutsche Theol. 1861, S. 472 verbindet diesen

an sich selbst schon ein historisch-dogmatisches System, ein Lagerbuch der Gemeinde Gottes im A. und N. T. vom Anfang der Welt bis zum Ende, darin beschrieben ist, was die Welt, das menschliche Geschlecht und die Gemeinde Gottes für einen Ursprung, Lauf und Ziel hat, und wie der lebendige Gott sich nach und nach in seiner Allmacht, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit geoffenbart hat[1]).

Bengel hat die hiedurch als Aufgabe gestellte Geschichte der göttlichen Haushaltung nicht ausgeführt. Der Unterschied dieser von ihm angedeuteten Leistung und der gangbaren Theologie ist nun so gedeutet worden, daß hier ein überliefertes Lehrgefüge nach der Norm der heiligen Schrift eingerichtet, dort die Schrift als Quelle der Lehre gebraucht werde. In der überlieferten Dogmatik ferner werde absichtlich Nichts vorgetragen, was nicht in der Schrift begründet wäre, die von Bengel angedeutete Methode aber berechtige dazu, Alles zu lehren, was in der Schrift als Hauptsache hervortrete[2]). Diese Aufstellung finde ich nicht richtig. Auch die rechtgläubige Dogmatik verwendet die heilige Schrift als Quelle, wenn auch nur in dem Umfang, in welchem nach den Urkunden der Reformation ihr Inhalt Bedeutung für den Erwerb des Heiles hat. Dazu gehören z. B. nicht die eschatologischen Einzelheiten, denen Bengel seine Aufmerksamkeit widmete. Sollte nun aber Bengel wirklich diese Gegenstände seiner Forschung, indem er sie aus der heil. Schrift als Quelle erhob, als heilsnothwendige Wahrheiten geltend gemacht haben, nur darum, weil sie in der Schrift auch als Hauptsachen erscheinen, und weil alles der Art heilsnothwendige Wahrheit wäre? Das ist nicht der Fall.

Ausspruch durch ein „Und“ mit einem ähnlichen Satz aus Ordo temporum XI. 13. Ich bin dadurch verleitet worden, in der Lehre von Rechtf. u. Versöhnung I. S. 607 (2. Aufl.) den Satz aus dieser Schrift Bengel's zu citiren. Ich will diesen Fehler hiermit berichtigen.

1) Aus Phil. Dav. Burk's Sammlungen zur Pastoraltheologie, bei Burk S. 403. Vgl. Ordo temporum cap. XI. 13: Unum scriptura instrumentum. Omnes libri eius unum corpus constituunt. Singuli libri totum quiddam sunt, et particularis scopi quisque sui rationes exhauriunt. Coniunctum unus liber est, scopum universum habens multo ampliorem. Gnomon N. T. (1742) Praef. XIII: In operibus divinis ad herbulam usque summa inest symmetria; in sermonibus divinis ad elementum usque exacta praesto est concinnitudo.

2) H. v. d. Goltz a. a. O. S. 465.

Denn im Eingang zum Ordo temporum unterscheidet er die von ihm speciell empfohlene Erkenntniß der Geschichte der göttlichen Haushaltung von dem Umfang der nothwendigen Glaubensartikel, als eine Sache, welche nicht Alle angeht, sondern nur Wenige interessirt[1]). Er will also nur neben der Dogmatik die Geschichte des Heiles bis in die durch die Apokalypse enthüllte Zukunft ansiedeln, als eine Erkenntniß, welche zu der öffentlich in der Kirche geltenden Heilslehre nichts hinzufügen soll, also als eine Erkenntniß ohne obligatorische Wirkung. Deshalb ist es nicht im Sinne Bengel's, daß diese Behandlung des Inhaltes der Bibel der überlieferten Dogmatik und dem kirchlichen Unterricht Concurrenz machen, oder ihn mit einer Bereicherung versehen soll, deren er bedürfte. Wenn Bengel den Inhalt der Bibel, welchen er in historischer Projection zu erheben empfiehlt, zugleich als ein System bezeichnet, so ist das ein ungenauer Ausdruck. In der aus dem Ordo temporum ausgehobenen Stelle, welche offenbar sehr überlegt ist, kommt er nicht vor. Bengel meint also gewiß nicht, daß die aus der Bibel zu schöpfende in der Zeitlinie verlaufende Heilsgeschichte zugleich ein auf einer Raumfläche aufzutragendes Lehrsystem sei[2]). Sondern Bengel bezeichnet als System den in regelmäßigen Zeitabschnitten geordneten Zusammenhang der Heilsgeschichte; jedenfalls hat er niemals daran gedacht, daß das theologische System gerade in die Heilsgeschichte umgesetzt, oder durch diese ersetzt, oder mit ihr zu einer neuen theologischen Zwittergestalt verbunden werden solle[3]).

---

1) Duplici potissimum documento scr. s. nos instruit; primum cognitionem de creatore, redemtore, paracleto, de angelis, de homine, de peccato, de gratia, de fide, de obedientia, de novissimis nobis proponit. Et haec cognitio est maxime necessaria. Deinde rationem oeconomiae divinae in tractando genere humano, in promissione de Christo data et praestita vel praestanda, in gubernando populo dei a primis temporibus ad postrema nobis pandit. Illa pars ad omnes, haec ad nonnullos pertinet. — Den letzten Satz hat v. d. Goltz a. a. O. S. 476 in seiner Anführung der Stelle nicht mitgetheilt.

2) Hienach ist meine Darstellung in der Lehre von der Rechtf. I. S. 606 ff., in welcher ich v. d. Goltz gefolgt bin, zu berichtigen.

3) Wie schon I. S. 505 ff. angedeutet ist, besteht eine nahe Analogie zwischen der von Bengel aufgefaßten Aufgabe und der Theologie von Coccejus. Man könnte also an eine Entlehnung von diesem Theologen denken, um so mehr, da dessen Methode gerade auch von Württembergern angewendet worden ist.

Er begeht nun aber eine Verwechselung, indem er die Urkunden, aus denen die nach einem vorausbestimmten Ziel geordnete Heilsgeschichte als ein Ganzes erkannt wird, selbst für ein lückenloses Ganze erklärt, in welchem alle Theile auf einander genau passen. Die Vergleichung der heiligen Schrift mit einer Kugel, der man die vollkommene Gestalt ansieht, bezeichnet ein Vorurtheil, welches bei der genauern Betrachtung nicht Stand hält. Vielmehr hat Bengel in mehreren Schriften die Uebereinstimmung der biblischen Bücher in der chronologischen Ordnung ihres Inhaltes erst künstlich beweisen und aufstoßende Unebenheiten ausgleichen müssen[1]. Nun vergleicht er das chronologische Gerüst der Heilsgeschichte, welchem er seine Arbeit zuwendet, mit dem Knochengerüst des menschlichen Körpers. Indem er sein Interesse hauptsächlich hierauf beschränkt, verräth er wieder seinen formalistischen Sinn. Zugleich aber ist diese Beschäftigung mit der Chronologie für ihn Gemüthssache, weil er dadurch das Verständniß des göttlichen Wortes und der Wege Gottes zum Heil der Menschen zu befördern überzeugt ist. Er meint auch von dem

---

Vgl. Joh. Reinh. Hedinger, De foedere gratiae iuxta methodum Scherzerianam. 1686. Joh. Wolfg. Jaeger, De iure dei foederali. 1698. De foedere gratiae. 1712. Joh. Andr. Grammlich, De foederibus dei in genere. 1715. Georg Conrad Rieger, Herzenspostille (Stuttg. 1853) I. S. 686. Indessen liegen keine directen Anzeigen vor, daß Bengel sich der wesentlichen Uebereinstimmung mit Coccejus bewußt gewesen ist. Vielmehr bemängelt er (bei Burk S. 67) dessen Terminologie, und verräth keine vorherrschende Neigung zu Typologieen. Man wird also bei der Analogie und Verwandtschaft zwischen beiden Theologen stehen bleiben müssen, von denen der Jüngere aus selbständigem Antriebe die Aufgabe der Heilsgeschichte sich vorgesetzt hat.

1) Außer dem Ordo temporum (1741), welcher die biblische Zeitrechnung von Erschaffung der Welt bis zur Wiederkunft Christi darlegt, kommen in Betracht: Die richtige Harmonie der vier Evangelisten. 1736. Erklärte Offenbarung Johannis oder vielmehr Jesu Christi. 1740. Cyclus sive de anno magno solis, lunae, stellarum consideratio ad incrementum doctrinae propheticae atque astronomicae accomodata. 1745. Weltalter, darin die schriftmäßigen Zeitlinien bewiesen und die 70 Wochen Daniels . . . . erörtert werden. 1746. Einige andere Streitschriften bei Burk S. 260. Aus Erbauungsstunden in Herbrechtingen sind veröffentlicht die Sechzig erbaulichen Reden über die Offenbarung Johannis sammt einer Nachlese gleichen Inhalts. 1747.

Studium der Chronologie einen Nutzen für sich gewonnen zu haben. Weil sein Schifflein oft durch die Jahrhunderte lief, sei ihm das Thun aller Menschen, selbst der größten Monarchen, als ein kleines Theilchen vorgekommen[1]). Und andererseits urtheilt er ganz nüchtern über seine Leistung: „Sollte das Jahr 1836, auf welches er die Wiederkunft Christi berechnet hat, ohne merkliche Aenderung vorbeistreichen, so wäre freilich ein Hauptfehler in meinem System und man müßte eine Ueberlegung anstellen, wo er stecke" [2]). Bengel hat eine stärkere und zusammenhängendere Aufmerksamkeit auf die Wiederkunft Christi in vielen Menschen erweckt, als es Petersen und den anderen Chiliasten des 17. und 18. Jahrhunderts gelungen ist, weil er den Termin weit hinaus gesteckt hat. Sein Interesse an der Sache ist ohne Zweifel durch Spener's Hoffnung der besseren Zeiten geleitet worden. Und doch wie weit entfernt sich die didaktische Bearbeitung des Gegenstandes an der Hand der Apokalypse von der überwiegend individuell bedingten Hoffnung Spener's (II. S. 122). Es findet hier ein ähnliches Verhältniß statt, wie in der Auffassung der unbedingten Erwählung und Verwerfung zwischen Luther und Calvin. Das Interesse, welches Luther an diesem Problem hatte, entsprang aus seiner Vergangenheit in der katholischen Kirche, berührte ihn aber ganz individuell und bereitete ihm Anfechtungen. Das Denkmal der pathologischen Bedeutung dieses Gedankens für Luther ist die Schrift gegen Erasmus. Calvin aber hat diese Darstellung sich angeeignet aus der formalistischen Rücksicht, daß die Auctorität der heiligen Schrift sie vorschreibe. Und weil diese gesetzliche Auffassung der heiligen Schrift für ihn Gemüthssache war, so hat er alle Anstrengung darauf gerichtet, diese auch für ihn entsetzliche Lehre durchzusetzen, obgleich sie von ihm in die heilige Schrift nur mit Gewalt hineingetragen ist. Wer in diesem Verfahren Calvin's einen Fehler erkennt, wird urtheilen, daß auch Bengel's Berechnung der Zukunft Christi aus der Apokalypse ein Fehler ist. Derselbe ist ebenfalls durch die formalistische Annahme bedingt, weil die Apokalypse im Kanon steht, muthe uns Gottes Wort zu, unsere Aufmerksamkeit auf die räthselhafte Verhüllung der Zukunft des Reiches Gottes zu richten, um sie durch einen chronologischen Schlüssel aufzuklären.

1) Bei Burk S. 313.
2) A. a. O. S. 300.

Es hat Bengel nicht an Phantasie gemangelt. Er bedient sich vielfach sinniger Vergleichungen, um Dinge anschaulich und deutlich zu machen. Allein es ist ihm verborgen geblieben, einen wie großen Spielraum die Phantasie in den religiösen Vorstellungen hat. Er hat die Wahrheit des göttlichen Wortes in der Bibel nur an dem Gebrauch des Verstandes erproben zu dürfen gemeint. In dieser Annahme steht er unter dem Banne der gangbaren Schätzung der Bibel als eines theoretischen Lehrbuchs und eines Gesetzes für das Leben. Gemäß seiner Nüchternheit, Gewissenhaftigkeit und pedantischen Aufmerksamkeit auch auf die Kleinigkeiten hat er nun in dem Gnomon[1]) ein vorzügliches Hilfsmittel zur Auslegung des N. T. geschaffen, welches freilich die Schwierigkeiten, die der Zusammenhang der einzelnen Schriften in sich darbietet, unberührt läßt. Allein seine Neigung zum Formalismus hat ihn dazu verleitet, gewisse Anschauungsweisen biblischer Schriftsteller für den Verstand in Anspruch zu nehmen, und durch Verstandesschlüsse zu fixiren, welche der Einbildungskraft zuzuweisen sind, und von den Theologen auch bis dahin in lehrhafter Weise nicht verwendet worden waren. Bengel hat in jenem Verfahren die Auffassung der Bibel als eines eigentlichen Lehrbuches über das früher geltende Maß hinaus geschärft. Die charakteristische Probe dieser Methode ist im Gnomon der Excurs über *αἷμα ῥαντισμοῦ* zu Hebr. 12, 24. Diese Bestimmung des Opferblutes ist in seiner Uebertragung auf das Todesopfer Christi hier wie 9, 19; 10, 22; 1 Petr. 1, 2 von dem typischen Vorbilde des Bundesopfers des Moses (Exod. 24, 6) abhängig, bei welchem das Blut der Opferthiere nicht blos wie gewöhnlich an den Fuß des Altars, sondern auch auf die Gemeinde des israelitischen Volkes gesprengt wurde. Nun ist ja bekannt, wie der Verfasser des Hebräerbriefes aus der Vergleichung mit diesem Bundesopfer und mit dem jährlichen Sündopfer nach Lev. 16 eine Reihe von Aussagen über das Opfer des ewigen Hohenpriesters Christus gesponnen hat, welche zu einer Gesammtanschauung zu verbinden nur gelingt, wenn man die eingestreuten ethischen Correlate in dem Verhalten Christi beachtet und die sinnenfälligen Merkmale, mit denen die

---

1) Gnomon Novi Testamenti, in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium indicatur. 1742. Das Wort *γνώμων* bedeutet hier Zeiger wie an der Uhr.

typische Schilderung ausgestattet ist, bei Seite läßt. Denn schon die leitende Vorstellung, daß Christus zugleich Hoherpriester und Opfer gewesen ist, läßt sich nicht an der sinnenfälligen Gleichheit mit den Vorbildern erproben, sondern nur an dem Werth seines Berufsgehorsams, in welchem er in sein Todesverhängniß einwilligte nach Hebr. 5, 8; 9, 14; 10, 9. Deshalb hat auch die protestantische Theologie diese Darstellung des Opfers Christi, namentlich die Bedeutung seines vergossenen und in den Himmel vor Gott gebrachten Blutes auf den Werth seines Gehorsams oder seines Verdienstes reducirt. So hat unter den Pietisten auch Samuel Lau (II. S. 475) geurtheilt.

Bengel aber ist sich bei seiner blos auf die Einzelheiten gerichteten Auslegung des Hebräerbriefes nicht bewußt geworden, daß man die auf Christus übertragenen typischen Merkmale der alttestamentlichen Opferhandlungen um so mehr der bloßen Einbildungskraft anheimzustellen habe, als die Sinnlichkeit dessen, was Christus mit seinem Blut vorgenommen hat, hier mit gänzlich unsinnlichen Beziehungen in Verbindung gesetzt wird. Denn einmal wird ausgesprochen, daß Christus sein Blut vor Gott in den Himmel getragen hat (9, 11. 12), das anderemal, daß die reinigende Sprengung seines Blutes die Herzen oder das Gewissen der Gläubigen trifft (9, 14; 10, 22). Aber Bengel setzt sich darüber weg, daß hierin auch die Einbildungskraft ihre Grenze findet, daß die sinnlichen Vorgänge und die bezeichneten Beziehungen incommensurabel und daß solche Combinationen dem Verstande, welcher allein sinnliche Vorgänge ordnen und deuten kann, unzugänglich sind. Ja er erfindet durch Vergleichung von Parallelstellen noch mehrere Merkmale des Blutes Christi, von welchen der Verfasser des Hebräerbriefes nichts weiß. Weil an den Opferthieren alles Blut aus dem Körper gelassen wurde, behauptet er, daß der Körper Christi von allem Blut entleert worden sei. Weil 1 Petr. 1, 18. 19 das werthvolle Blut Christi den vergänglichen Befreiungsmitteln, wie Gold und Silber, entgegengesetzt wird, sei es in der Ausscheidung aus dem Körper unvergänglich[1]). Es sei

1) Das ist keine Auslegung, sondern eine willkürliche Eintragung, bei welcher der Zusammenhang mit dem Folgenden unbeachtet bleibt. Das Blut Christi hat nach Petrus einen Werth zur Erlösung, welchen Gold und Silber als vergängliche Dinge nicht haben, weil Christus vor Grundlegung der Welt

nicht in den verklärten Körper Christi wieder aufgenommen, sondern als vergossenes in den Himmel getragen worden, sei demnach auch außerhalb des verklärten Leibes Christi geblieben. Bengel findet hierin zunächst ein schlagendes Argument für die communio sub utraque. Ferner folgert er, daß anstatt der Lehre von der applicatio meriti Christi per spiritum sanctum der Gedanke einer efficax operatio Christi et sanguinis eius eingestellt werden müsse, worin mit der Befreiung (Waschung, Reinigung) von den Sünden auch die Mittheilung der neuen Lebenskräfte enthalten sei. Die Bedingung dazu ist der Glaube, auf welchen auch bei Joh. 6, 40. 47 das Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi zurückgeführt wird. Der Glaube aber eignet jene Wirkungen Christi und seines Blutes an, indem er die engste persönliche Vereinigung mit Christus ist.

Nun könnte man dazu bemerken, daß diese Ausprägung der Lehren von Rechtfertigung und Wiedergeburt im Ganzen nur eine metaphorische Formulirung für die gangbare Auffassung beider Begriffe sei. Jedoch wird dadurch eine Correctur der gangbaren Lehre insofern angedeutet, als diese den Tod oder das Blut Christi direct nur in die Richtung auf Gott stellt und demgemäß das Verdienst Christi als die externa causa impulsiva für Gott im Verhältniß zu der gratia applicatrix spiritus sancti gelten läßt. Wird aber dieser allerdings recht äußerliche Zusammenhang mit Recht bemängelt, so muß auch die ganze Lehre von der Versöhnung umgestaltet werden, was Bengel gewiß nicht wollte. Andererseits ist bei der gratia applicatrix oder der aspersio sanguinis Christi die Vermittelung des heiligen Geistes nicht zu entbehren, da die Wiedergeburt der Einzelnen ebenso in der durch den heiligen Geist verbundenen und vertretenen Gemeinde vor sich geht, wie diese durch den versöhnenden Tod Christi beabsichtigt wird. Diese Erwägungen liegen aber um so mehr über Bengel's Gesichtskreis hinaus, als es ihm bei seinen Folgerungen einmal darauf ankommt, daß in der Besprengung den Gläubigen das Blut Christi, welches als unvergänglicher Stoff im Himmel vorhanden ist, als Träger der Kräfte des neuen Lebens modo reali, supra-

---

vorherbestimmt und weil demgemäß Gott ihn von den Todten erweckt und ihm göttliche Ehre verliehen hat, weil er also als Person über die vergängliche Welt erhaben ist.

naturali tamen adeoque plane incomprehensibili mitgetheilt wird, und daß dem entsprechend der Glaube nicht blos moralische Kraft hat, sed etiam suo modo physicam quandam efficaciam et operationem ad nostram iustificationem et salutem. Jene Formel modo reali greifen die Nachahmer Bengel's in der Deutung der Bibel auf, um ihre Methode als den biblischen Realismus zu verkünden, welcher dem Werthe der heiligen Schrift allein genugthue. Jedoch das Verfahren, durch welches Bengel zu dieser Behauptung gelangt ist, wurzelt in dem Verstandesformalismus, welcher als Grundzug seines Geistes nachgewiesen ist, und dessen Einwirkung auf sein Gemüthsleben eine gewiß höchst seltene psychologische Thatsache und eine unübertragbare Eigenthümlichkeit ist. Man könnte die Richtung demgemäß noch richtiger biblischen Formalismus nennen. Das Ergebniß dieser Combinationen ist nun in dem vorliegenden Falle so undeutlich wie möglich; denn das Blut Christi, welches als Stoff seines Körpers wirklich an den Glauben mitgetheilt werden soll, und der Glaube als geistiger Act sind incommensurabel. Diesem Urtheil soll freilich dadurch vorgebeugt werden, daß der Glaube suo modo auch physische Thätigkeit üben soll. Allein das suo modo macht diese Aussage wieder undeutlich, indem diese Worte die materialistische Art der Aufstellung Bengel's vor ihm selbst verschleiern sollen. Dieser Fund ist also weder als brauchbare Correctur noch als erwünschter Ersatz der rechtgläubigen Lehre zu betrachten; und wenn diese in gewissen Beziehungen einer Umbildung bedurfte, so ist durch Bengel die richtige Methode dazu nicht angegeben worden. Zu der pietistischen contemplativen Beschäftigung mit dem Blut und den Wunden Christi steht diese Theorie Bengel's in keiner Verwandtschaft. Von jener Contemplation findet sich bei ihm keine Spur, und es ist deutlich, daß seine Theorie nur dem Buchstaben des Hebräerbriefes zu Liebe erdacht ist.

Bengel hat als Theolog besondere Wege eingeschlagen; allein man würde deren Werth überschätzen, wenn man ihn als einen originalen Theologen bezeichnete. Dazu wird man auch nicht dadurch berechtigt, daß ein Anderer nach ihm den materialistischen Zug, welchen die Theorie vom Blut Christi an sich trägt, für ein System von Theologie maßgebend machte. Seine überwiegende Beschäftigung mit biblischer Chronologie verräth auch nur, daß ihm die productive Phantasie nicht zugestanden hat, welche zur

Originalität gehört. Mit dieser Ausstattung würde er sich auch nicht bei dem engen Wirkungskreis an der Klosterschule begnügt haben, welcher ihm gerade darum willkommen war, weil er in Denkendorf seiner Neigung zu einsamer Unabhängigkeit und seiner formalistischen Geistesthätigkeit ungehindert nachhängen konnte. Bengel war ein Charakter von der reinsten und aufrichtigsten Art, mit umfassendem Ueberblick über alle Beziehungen des religiösen und sittlichen Lebens, selbständig und maßvoll im Urtheil, von ausgeprägter Weisheit in der Behandlung aller möglichen Lebensverhältnisse, namentlich in der Erziehung der Jugend, demüthig und bescheiden, gelassen, mehr in sich gekehrt als nach Außen gewendet, aber vielleicht deshalb von der entschiedensten Wirkung auf seine Umgebung. Als religiös-sittlicher Charakter ist Bengel in seiner Art musterhaft; als Theolog hat er seine Schranke, die der Besonderheit seiner Begabung entspricht, und deren er sich vollkommen bewußt war, wie die Einleitung zum Ordo temporum beweist (S. 76). Zu dem weltförmigen Pietisten und ehrgeizigen, vielgeschäftigen Theologen Pfaff steht er in einem weiten Gegensatz, welcher doch nicht verhindert hat, daß beide mit einander in gutem Verkehr standen. Am meisten ist ihm Moser verwandt, indem derselbe in seiner energischen Thätigkeit nach Außen dieselbe Lauterkeit bewährt hat, wie Bengel in seiner Zurückgezogenheit. Von Francke unterscheidet ihn der Umstand, daß jener der Organisator einer Partei, deshalb aggressiv und gelegentlich hart im Urtheil war, Bengel aber in seiner Stille stets die Milde bewahrte und dieselbe namentlich gegen die ihm anvertraute kleine Schaar von Schülern üben konnte, während Francke an der Spitze der großen von ihm gegründeten Erziehungsanstalt gesetzlich verfahren mußte und die werthvollste Bewährung der Erziehung, das liebevolle Eingehen auf die Einzelnen unterlassen hat. Endlich mit Spener verglichen bietet Bengel alle bedeutenden und gesunden Züge desselben dar, aber der fehlerhaften Nachgiebigkeit gegen fremde Erscheinungen besonderer Frömmigkeit, sowie der Ueberschreitung des Maßes, welche Spener in den Streitschriften vielfach kund giebt, hat Bengel sich nicht schuldig gemacht. Mag also Bengel an Sicherheit und Geschlossenheit des Charakters Spener überlegen sein, so steht doch auch in diesem Falle der Jünger nicht über dem Meister. Was Bengel erworben hat, hat er unter dem Einflusse Spener's erworben, und man kann sich nicht vor-

stellen, daß er mit seinen Gaben und Neigungen und seiner theologischen Tendenz Spener hätte ersetzen können. Zu dessen Wirksamkeit war auch die umfassende theologische Absicht nöthig, welche Bengel abgeht. Und wenn die Nachgiebigkeit gegen die Ausschreitungen radicaler Frömmigkeit bei Spener eine Schwäche verräth, so ist die Sicherheit Bengel's in dieser Beziehung, welche auch Francke nicht von Anfang an besaß, doch daraus zu erklären, daß er als Nachkomme in vorgefundene abgeklärte Verhältnisse eingetreten ist.

---

45. Pietistische Predigt und pietistische Lebensansichten.

Daß Bengel eine Schule gebildet hat, ist zwar eine allgemein gangbare Annahme[1]); allein dieselbe ist mindestens einer genauern Bestimmung und Einschränkung bedürftig. Es muß ohne Weiteres zugestanden werden, daß die Beschäftigung württembergischer Geistlicher mit der Apokalypse in dem Sinne, daß dadurch der Gang der Kirchengeschichte bis 1836 im Voraus beleuchtet und gedeutet werde, direct aus der Anregung Bengel's abstammt. So weit jedoch dieses Interesse sich in der Literatur kund giebt und an ihr controllirt werden kann, knüpft es sich hauptsächlich daran, daß Oetinger in seiner Predigt, wie in seiner Arbeit an der systematischen Theologie dafür eingetreten ist. Demgemäß sind in dieser Beziehung Oetinger's Schüler oder Anhänger, Fricker, Phil. Matth. Hahn, C. F. Harttmann, und außer ihnen Magnus Friedrich Roos als Schüler Bengel's zu rechnen[2]). Dem Vorbilde, welches Bengel durch das Gnomon N. T. gegeben hat, ist dessen Schwiegersohn, Phil. David Burk, Decan in Kirchheim u. T. (1714—1770) gefolgt, sofern er das Verfahren Bengel's auf alttestamentliche Schriften anwendete[3]). Ferner ist Bengel's

---

1) Vgl. Römer a. a. O. S. 473.

2) Von Hahn sind zu erwähnen Erbauungsreden über die Offenbarung Johannis; von Roos Auslegung der Weissagungen Daniels, die in die Zeit des N. T. hineinreichen, nebst ihrer Vergleichung mit der Offenbarung Johannis nach der Bengel'schen Erklärung derselben. 1771. Kurze Auslegung der Offenbarung Johannis. 1789.

3) Gnomon in duodecim prophetas minores. 1753. Gnomon psal-

Richtige Harmonie der vier Evangelisten (1736) für Joh. Chr. Storr, Consistorialrath in Stuttgart (1712—1775) als die Grundlage eines Lebens Jesu maßgebend gewesen[1]). Die Verwandtschaft zwischen Bengel und Coccejus hat Phil. Friedr. Hiller, Pfarrer zu Steinheim bei Heidenheim (1699—1769), welcher in Denkendorf Bengel's Schüler gewesen war, in der Bearbeitung der biblischen Typologie bewährt[2]). Jedoch die Arbeiten Anderer an der Auslegung des N. T. und der Biblischen Geschichte stehen in keinem oder wenigstens keinem directen Verhältniß zu Bengel's Anleitung oder Vorbild. Was zumal Mag. Friedr. Christoph Steinhofer, zuletzt bis 1761 Decan in Weinsberg (S. 35), geleistet hat[3]), wird auf die Anregung seines Lehrers Weißmann zurückzuführen sein. Andererseits ist bei Ph. M. Hahn die Abhängigkeit von Oetinger auch für seine hieher gehörenden Arbeiten[4]) in Anschlag zu bringen. Endlich kann man auch bei den beiden letzten Gliedern dieser Gruppe, nämlich bei M. Friedr. Roos, zuletzt Prälat in Anhausen (gest. 1803), abgesehen von seinem schon berührten Interesse an der Apokalyptik[5]), und bei

---

morum 1760. Dessen Evangelische Fingerzeige auf den wahren Verstand der Evangelien in 6 Bänden sind Predigtdispositionen.

1) Der Lebenslauf Jesu Christi nach der Harmonie der vier Evangelien. 1762.

2) Neues System aller Vorbilder Jesu Christi, in ihrer vollständigen Schriftordnung und verwunderlichen Zusammenhang nach den beiden Oekonomiezeiten zur Verehrung der göttlichen Weisheit in sechs Schattenstücken sammt einem Anhang und Beleuchtung. 1758. Verantwortung seines Systems der Vorbilder J. Chr. 1759.

3) Tägliche Nahrung des Glaubens aus der Erkenntniß Jesu nach den lehrhaften Zeugnissen der Epistel an die Hebräer. 1743. 46. Ebenso an die Kolosser. 1751. Selige und heilige Gemeinschaft der Gläubigen mit dem dreieinigen Gott in einer Erklärung des 1. Briefs Johannis. 1762. Christologie oder die Lehre von J. Chr. dem Sohne Gottes. 1797.

4) Erbauungsreden über den Brief an die Epheser; — an die Kolosser. Die Lehre Jesu und seiner Gesandten. 1. Die gute Botschaft vom Königreich. Sammlung aller Weissagungen des alten Bundes vom zukünftigen Königreich des Messias und dem vorhergehenden Zorntage. 2. Anfang der Reden Jesu bis zum Ende der Bergpredigt (in Vermischte theol. Schriften. Winterthur 1779. 80. Zweiter und dritter Band).

5) Einleitung in die biblischen Geschichten von der Schöpfung bis auf die Zeit Abrahams. 1774. Fußstapfen des Glaubens Abrahams in den Lebensbeschreibungen der Patriarchen und Propheten. 1770. Die Lehre und

Carl Heinr. Rieger[1]), Consistorialrath in Stuttgart (gest. 1791), den Einfluß Bengel's von den anderen Vorbildern nicht unterscheiden, welche, wie sich später noch deutlicher zeigen wird, in der Tübinger theologischen Ueberlieferung wurzeln.

Noch unsicherer ist die Bezeichnung von Seelsorgern aus Bengel's Schule, welche Römer aufstellt. Denn nicht nur gilt dieser Titel gar nicht für Georg Conrad Rieger, Stadtdecan in Stuttgart (gest. 1743), welcher dem Alter nach Bengel gleich steht; sondern auch an den anderen Predigern, welche in Betracht kommen, läßt sich keine Abhängigkeit von den besonderen theologischen Eigenthümlichkeiten Bengel's nachweisen. Ich unternehme es, an der Hand der Predigtsammlungen von vier Häuptern des Pietismus in Württemberg, nämlich dem ältern Rieger, dem ältern Storr, Brastberger, Decan in Nürtingen (gest. 1764), und Steinhofer die Grundgedanken der gemeinsamen Richtung festzustellen[2]). Die Predigten derselben tragen vorherrschend doctrinäres Gepräge. Am stärksten ist darin Rieger, indem er z. B. der römischen Auslegung von Matth. 16, 18. 19 eine ganz genaue Widerlegung widmet. Die Lehre von der Rechtfertigung trägt er mit allen Schriftbeweisen in der Form eines göttlichen Gerichtsactes vor, ferner dieselbe in Anlehnung an Th. Goodwin in der reformirten Form, daß die Auferweckung die Rechtfertigung Christi selbst und derer ist, die ihn zum Haupte haben. Er erörtert auch die Einheit der zwei Naturen in Christus in den dog-

---

Lebensgeschichte Jesu Christi, 1776. Kurze Auslegung des Briefs an die Galater. 1784. — die Thessalonicher. 1786. — die Römer. 1789. — des Petrus und des Judas. 1798. — des Johannes. 1798.

1) Betrachtungen über das N. T. zum Wachsthum in der Gnade und Erkenntniß unseres Herrn Jesu Christi. 4 Bände. 1828.

2) G. C. Rieger, Herzenspostille, oder zur Fortpflanzung des wahren Christenthums im Glauben und Leben über die Evangelien gerichtete Predigten. 2 Bde. 1742. Neue Aufl. 1853. J. Chr. Storr, Armenpostill über die Episteln und die Feiertagsevangelien. Mit einer Vorrede von J. A. Bengel. 2 Theile. 1750. 2. Aufl. 1752. Immanuel Gottlob Brastberger, Evangelische Zeugnisse der Wahrheit zur Aufmunterung im wahren Christenthum aus den Evangelien und der Passionsgeschichte. 1758. Die Ordnung des Heils in Wochenpredigten. 1760. Friedrich Christoph Steinhofer, Evangelischer Glaubensgrund in der heilsamen Erkenntniß J. Chr. über die Evangelien und die Passionsgeschichte. 1763. Neue Predigten über die Evangelien und andere Texte. Herausgegeben von A. Knapp. 1846.

matischen Formeln, welche das Geheimniß constatiren, aber nicht verständlich machen, und wiederholt die Tübingische Lehre, daß Christus sich von dem Gebrauch der Vollkommenheiten der göttlichen Natur entleert und nur der Gaben bedient hat, die unserer menschlichen Natur zukommen. In demselben Sinne bezeugt auch Steinhofer, daß Christi göttliche Macht, Ehre und Herrlichkeit ganz verborgen und in die Hand des Vaters gestellt, und mit menschlicher Schwachheit in den Tagen seines Fleisches überdeckt und verhüllt war. Storr hält über die Frage, ob Judas Ischarioth an dem Abendmahl theilgenommen hat, einen Vortrag, in welchem er die evangelischen Berichte auf das Genauste mit einander vergleicht, und schließlich die Frage bejaht, und erörtert darauf alle Seiten der lutherischen Lehre vom Abendmahl Punkt für Punkt in der lehrhaftesten Weise, so daß die nöthigen Distinctionen in lateinischer Sprache hinzugefügt werden. Mit Vorliebe ergeht sich derselbe in typologischen Auseinandersetzungen, um die neutestamentlichen Thatsachen und Verhältnisse deutlich zu machen. Brastberger hält sich von dem doctrinären Verfahren freier, da er sich auf die praktischen Probleme einschränkt; indessen seine Ordnung des Heils hat er in Abhängigkeit von der Dogmatik mit sehr schematischer Charakteristik der einzelnen Beziehungen ausgeführt. Am meisten frei von theoretischer Manier ist Steinhofer. Er beweist überdies ein hohes Maß von Selbständigkeit, indem er in den ersten Glaubensartikel auch einrechnet, daß Gott die Welt, die er geschaffen hat, also geliebt hat, daß er ihr seinen Sohn gab. „Wäre uns das erste Werk des Schöpfers erfreulich und heilsam, und ihm an uns zur Ehre und Preis, wenn er nicht das andere noch dazu gethan hätte? Nein. Sehet, dies gehört nun in den ersten Artikel. Und wer dies nicht erkennt, der kennt Gott den Vater nicht nach dem ersten Artikel, wie er will von uns erkannt und gepreiset werden." Er sagt dieses, um denen entgegenzutreten, welche den ersten Artikel festhalten wollen, indem sie den zweiten aufgeben. Darin trifft er ebenso gewiß die Meinung Luther's [1]), als die von ihm bekämpfte Ansicht aus der vorgeblich rechtgläubigen Ueberlieferung abstammt. Aber auch Rieger giebt seiner Rechtgläubigkeit die dem Pietismus gemäße Wendung, welche der

---

1) Evangel. Glaubensgrund S. 243. Vgl. Catech. maior P. II. 63—65.

Tendenz Luther's am nächsten kommt. Von vorn herein erklärt er, die in der Kirche vorgetragenen Glaubensartikel seien gewiß wahrhaft und seligmachend; allein die Erkenntniß, der Beifall und die zuversichtliche Annahme derselben sei nicht der Glaube, auf den es ankommt. Der lebendige Glaube nämlich, welcher gefordert wird, hat sein Object nicht an allen einzelnen Glaubensartikeln, sondern an dem Verdienst Christi, unter den Merkmalen der Bekehrung und der neugewonnenen Lust, Gutes zu thun. Das ist eine gesundere Anweisung, als die der Halle'schen Theologen, jeden Glaubensartikel zum Anlaß von besonderen Gemüthsbewegungen zu nehmen. Ist diese Methode gerade darin unpraktisch, daß sie die neue Praxis des Glaubens auf die vereinzelten Glaubensartikel begründen will, so hat die Ansicht Rieger's den Sinn, daß das Verdienst Christi nicht ein einzelner Glaubensartikel von gleichem Werth wie die anderen, sondern daß es die Spitze der Offenbarung Gottes ist, das Ganze, in welchem alle anderen Beziehungen derselben eingeschlossen sind, und welches deshalb genügt, um die richtige Art des Glaubens hervorzurufen und zu normiren. Das trifft mit der lutherischen Lehrnorm überein[1]), und dient zur richtigen Bestimmung des Sinnes, in welchem Pfaff diejenigen Glaubensartikel für fundamental (sollte heißen capital) erklärte, welche der Praxis am nächsten stehen (S. 48). Brastberger hingegen bleibt hinter Rieger zurück, indem er den Glauben als den Beifall zu den Glaubenslehren, zu den Lebenspflichten und zu der Verheißung der Seligkeit beschreibt.

Daß der lebendige Glaube aus den Geburtsschmerzen der Buße hervorgeht, ist die Regel, in welcher diese Württemberger mit Francke übereinstimmen. Rieger sagt es in der Kürze: „Der Glaube ist lebendig, weil er nach vorhergegangenen merklichen und kräftigen Bewegungen unter lebhafter Vorstellung des sündlichen Elends, unter Aengsten des aufgeweckten Gewissens, unter Kämpfen mit der Sünde, mit dem Teufel, Tod, Hölle und Gott selbst ist zubereitet worden." Derselbe Rieger schreibt vor, wie man vor dem Glauben aus dem Gesetz alle die abschließenden negativen Urtheile über sich schöpfen soll, welche in der Vorstellung des totalen Elendes und der Verdammungswürdigkeit zu-

1) Apologia C. A. II. 51. vergl. mit Rieger a. a. O. I. S. 640 ff. (neue Aufl.)

sammengefaßt werden. Nicht die Schuld ist damit gemeint, sondern das Uebelbefinden in dem Zustande, der doch nur unter Voraussetzung des Schuldbewußtseins als Verdammniß verstanden werden könnte. Wie es in der mittelaltrigen Bußstimmung der Fall ist, wissen auch diese Prediger an der Sünde immer nur den Gräuel und die Abscheulichkeit, den Koth und Unflat hervorzuheben, und bezeichnen den Sünder als schnöden Wurm, elende Made. Steinhofer weiß die Erbsünde, über die er einmal ausdrücklich predigt, nur als Ekel erregende Sache zu deuten. Diese ästhetische Betrachtungsweise richtet sich danach, daß zugleich das Bild der Reinigung durch das Blut Christi bevorzugt und lediglich nach der sinnlichen Anschauung verwerthet wird, ohne daß die ethische Umdeutung des Bildes vorgenommen wird. Aber dieses Verfahren greift eben die Sünde nicht gründlich an. Wenn nun unter der Voraussetzung dieses Gerichtes über die eigene Sünde die Sehnsucht nach der Erlösung, der Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit in Christus vorgeschrieben wird, so wissen natürlich auch diese Prediger nicht, daß diese Folgerung nicht die einzig mögliche ist, sondern nur gestellt wird, weil der Glaube an Christus und an die von ihm gewährleistete Herstellung der sittlichen Selbständigkeit das geheime, aber verschwiegene Motiv der geschilderten Erkenntniß der Sünde ist. Denn ohne dieses würde die Sehnsucht nach der Erlösung, welche Buddha zu erstreben lehrt, ebenso nahe, oder gemäß der ästhetischen Auffassung der Sünde noch näher liegen. Allein so wie nun einmal der Ansatz der gründlichen Sündenerkenntniß gemacht wird, haben diese Prediger wohl Ursache davor zu warnen, daß Manche zu lange bei der Betrachtung ihres Elendes stehen bleiben, und sich nicht entschließen, die angekündigte Vergebung sich anzueignen. Denn welches Maß vermögen sie zu stellen, daß der Angst um das Sündenelend genug geschehen sei? Aber indem unter der Voraussetzung dieses Bußkampfes der Uebergang zum lebendigen Glauben an die Vergebung durch Christus gefordert wird, folgt weiter, daß, abgesehen von den Wenigen, welche von Jugend auf in der Furcht Gottes gestanden haben, jeder den Tag seiner Bekehrung wissen muß, der vorher offenbarer Sünder oder Heuchler gewesen ist.

Die Versicherung der Sündenvergebung oder das Zeugniß des heiligen Geistes, wodurch der Abschluß der Bekehrung bezeichnet ist, wird von diesen Predigern nicht gemäß der in Halle

erstrebten passiven Gewißheit gedeutet, sondern in der einzig verständlichen Art darin nachgewiesen, daß die verschiedenen Thätigkeiten eintreten, welche dem Bekehrten geziemen. Daß Brastberger und Steinhofer diesen Thätigkeiten die individuelle unio mystica unterlegen, geschieht auch nur wegen der dogmatischen Vollständigkeit. Allein besonders gründlich erörtert Rieger, daß es gemäß dem heiligen Geist darauf ankommt, sich als Kind Gottes zu wissen, mit Herzhaftigkeit und Beruhigung sich darauf zu verlassen: Ist Gott für mich, so trete gleich alles wider mich. Die Argumente dafür sind die Gnadenmittel in der Kirche. Aber weiter gehört zur Versicherung der Antrieb des neuen Gehorsams, die Lust zum Lobe Gottes und die Dankbarkeit. Die Anderen fügen auch hinzu die Bereitwilligkeit, die Leiden als Gottes Fügungen und Prüfungen hinzunehmen, und die Freudigkeit gegenüber dem Tode. Brastberger faßt mehreres davon zusammen, indem er als die Merkmale des lebendigen Glaubens darstellt die Armuth des Geistes, d. h. die Demuth, die Zuflucht zu Jesu in der Zeit der Noth, die Aufopferung in seinen heiligen Willen, den Gehorsam gegen seine Ordnungen und Befehle, die thätige Liebe gegen den Nächsten, die lebendige Hoffnung des ewigen Lebens. Steinhofer nennt unter den Merkmalen der Versicherung noch die innige Liebe zu Christus und die Gemeinschaft mit den Gläubigen. Beide Functionen sind auch für die Anderen wichtig, auch wenn sie dieselben nicht in diesem Zusammenhange nennen. Uebrigens aber weiß Brastberger, daß die Sorglosigkeit der Kinder Gottes die durch den Geist Gottes gewirkte Gemüthsverfassung wahrhaftig wiedergeborener Seelen ist, nach welcher sie mit Zuversicht in der Vorsehung ihres himmlischen Vaters ruhen. Gleichartig orientirt ist die Ermahnung Rieger's, daß man fröhlich in Hoffnung und geduldig in Trübsal sein soll. Hingegen Storr und Steinhofer leiten die Vorsehung Gottes über die Gläubigen aus der Behütung des Kindes Jesus ab, und der Erstere trägt dabei die der Schuldogmatik angehörende Abstufung vor, daß Gott für alle seine Geschöpfe, besonders für die Menschen, ganz besonders für die Christen sorge. Im Ganzen sind diese Prediger auf dem richtigen Wege in der Deutung der Gnadenversicherung, und man kann sich an derselben anschaulich machen, daß die in den ersten Urkunden der Reformation bezeugte Abzweckung der Rechtfertigung immer wieder durch den Schleier durchbricht, welchen die unprak-

tisch gewordene Dogmatik über jene Erkenntniß geworfen hat. Aber die pietistische Behandlung der aus der Rechtfertigung entspringenden Frömmigkeit wirft wieder einen andern Schleier darüber. Man wird der oben dargestellten activen Haltung des Gläubigen, worin er die Versicherung seines Gnadenstandes hat, doch nicht froh, wenn man erfährt, wie dieselbe durch außerordentliche Erfahrungen modificirt wird. In diesem Sinn wird einerseits von Rieger und Storr angeführt, daß Gott mitunter einen hohen Grad und eine empfindlichere Art von Freude im heiligen Geist verleiht. Rieger macht dabei bemerklich, daß diese Erscheinung bei Kindern in Christo stärker sein könne, als bei Jünglingen und Männern, sich auch bei einem Temperament anders äußern könne, als bei dem andern. War er soweit in der Beurtheilung dieser Sache gekommen, so durfte er auch dahin fortschreiten, sie überhaupt als gleichgiltig, oder als gefährlich insofern zu bezeichnen, als solche Steigerungen der Stimmung durch ein entsprechendes Maß von Abspannung abgelöst zu werden pflegen. Aber dem im Pietismus gehegten Vorurtheil für den göttlichen Ursprung solchen Enthusiasmus hat Rieger nicht vermocht sich zu entziehen. Denn auf der andern Seite statuirt er auch Anfechtungen, welche Gott sich vorbehält, um die Gewißheit des Gnadenstandes, die Zuversicht auf ihn und die Freudigkeit der Lebensstimmung wieder aufzuheben, und anstatt des Lichtes Finsterniß auf die Wege der Gläubigen zu streuen. Brastberger leitet sogar diese Verdunkelung des Gnadenbewußtseins der Gläubigen durch Gott daraus ab, daß der hohe Flug und die süßen Empfindungen, in welchen sich die Wiedergeborenen ergehen, deren Selbstgefühl über das Maß steigern würde, also einer Dämpfung bedürfe, wenn er nicht für die Gläubigen gefährlich werden soll. Er gesteht also einen Zusammenhang der Abspannung der Gnadengewißheit mit deren Ueberspannung ein. Es ist nun kein genügender Grund dazu da, diese Erscheinungen von wechselnden Absichten Gottes abzuleiten, in denen kein verständiger Zweck, sondern nur Willkür zu erkennen ist. Daß jene wechselnden Gefühlszustände eintreten, ist, wie Rieger zur Hälfte erkennt, Folge von besonderer Temperamentsanlage, und Folge davon, daß man überhaupt das in der Bekehrung erreichte Ziel ebenso ästhetisch mißt, wie man die Sünde ästhetisch beurtheilt hat. Wenn, wie es sein soll, für die kindliche Zuversicht, die Hoffnung und die demüthige Ergebung in Gottes

Fügungen der alle Erregungen der Triebe und das Gefühl beherrschende Wille eingesetzt wird, so hat man freilich nicht auf himmelhohes Jauchzen zu rechnen, aber man erspart sich auch die Verdunkelung und die Zweifel am Gnadenstande, welche jener Erhebung folgen. Weil die Pietisten sich in erster Linie auf jene Gefühlssteigerung einrichten, und dann ihre Enttäuschungen erleben, weil sie ferner den psychologischen Grund dieses Wechsels nicht erkennen wollen, sondern denselben von der Willkür Gottes ableiten, so dient ihre Methode der Bekehrung nicht dazu, selbständige Charaktere mit stetiger, demüthiger Heilsgewißheit zu erzeugen. Sie sind und bleiben schwankende Gestalten, weil sie den Kern der christlichen Wiedergeburt, die Bekehrung, eben nicht ethisch, sondern ästhetisch verstehen.

Und wenn es nun darauf ankommt, die Aufgabe des christlichen Lebens als eines Ganzen zu begreifen, so sind wenigstens Rieger und Brastberger, welche sich dieselbe gestellt haben, außer Stande, dafür die religiösen und sittlichen Functionen zu verwerthen, in welchen sie das Ziel der Bekehrung, die Versicherung der Gnade begriffen haben. Rieger will einmal einen ganzen Christen schildern. Nun definirt er, daß ein Ganzes ein Inbegriff aller zugehörigen Theile sei, und betrachtet demgemäß den Christen nach seinen innerlichen und seinen äußerlichen Theilen, und den ganzen Christen nach seinen Verrichtungen. Danach führt er objectiv dogmatisch aus, daß die inneren Theile die wiedergeborene, zu Gottes Ebenbild erneuerte Seele und deren Kräfte, der erleuchtete Verstand und der geheiligte Wille sind; als die äußeren Theile nennt er die für den rechten Weg geöffneten Augen, die für das göttliche Wort aufgeschlossenen Ohren, den Mund, die Hände und Füße, sofern sie auf den rechten Gebrauch eingerichtet sind. Die Verrichtungen, in denen sich ein ganzer Christ darstellen wird, sind die Unterlassung von Splitterrichten und Heuchelei, und die Erfüllung der Pflichten gegen Gott, gegen den Nebenmenschen, gegen sich selbst. Unter dem ersten Titel wird zuerst vorgeschrieben, Gott in der Barmherzigkeit nachzuahmen, dann erst folgt, daß man sich Gott als dem Vater anvertraut, ihn liebt, fürchtet, ehrt, ihm gehorcht. Alles wird aus der Pflicht, nicht aber, wie es sein sollte, aus der Versöhnung abgeleitet. Ein anderes Mal predigt Rieger über die lutherische Frömmigkeit. Er beruft sich auf eine gleichnamige Schrift von Sebastian Schmidt in Straß-

burg, in welcher die lutherische Frömmigkeit so beschrieben ist, daß man gehorsam gegen Gott sei, dankbar gegen ihn, sicher, nicht vermessen, aber beherzt und getrost, aufrichtig, demüthig, willig, klug, rein von Aberglauben und Heuchelei. Indem Rieger nicht so ausführlich verfahren will, begnügt er sich, die lutherische Frömmigkeit darein zu setzen, daß man sich von aller Ungerechtigkeit enthält und sich der Gerechtigkeit befleißigt. Diese theilt er wieder nach den drei Beziehungen der Pflicht ein; indem er ferner die verbotene Ungerechtigkeit an der der Pharisäer anschaulich macht, leitet er daraus ab, daß die lutherische Frömmigkeit auch den Glauben an Christus umfaßt. Ebenso leitet Brastberger aus dem Vorbilde des zwölfjährigen Jesus die Norm der wahren Frömmigkeit ab, welche gemäß der Pflicht gegen Gott in dessen Erkenntniß und den Dienst gegen ihn, gemäß der Pflicht gegen sich selbst in der Heiligung, gemäß der Pflicht gegen den Nächsten in Sanftmuth, Freundlichkeit, Liebe u. s. w. besteht.

Der Mangel an Zusammenhang zwischen diesen Deutungen der Frömmigkeit und den Ergebnissen der Bekehrung findet keine Entschuldigung an der Verschiedenartigkeit der Predigttexte. Denn diese sind niemals maßgebend für die Gedankenreihen, welche die Prediger unter ihrem Schutze vortragen. Vielmehr ist in beiden Fällen deutlich, daß verschiedenartige Normen befolgt werden. Die Functionen, in denen sämmtliche Prediger die Versicherung der Gnade nachweisen, kennen sie aus der Erfahrung; in der Beschreibung der Frömmigkeit folgen Rieger und Brastberger der Schultradition. Nun zeigt sich aber auch noch in anderen Begriffen dieser Männer der gleiche Mangel an Zusammenhang. Sie werden sämmtlich durch gewisse Texte auf das Königthum Christi und auf sein gegenwärtiges Reich geführt, in welchem die Christen Unterthanen sind. Der Gedanke wird von ihnen meist in dem dogmatischen Schema des Gnadenreiches darauf hinausgeführt, daß man Jesus, den König zu erkennen, ihn zu ehren, ihm zu gehorchen, bei ihm Hilfe zu suchen, sich seiner zu freuen hat. Rieger hat seine Aufmerksamkeit auch darauf gerichtet, daß Christus zu seinen großen Anstalten in der Welt Helfer in allen Ständen bedarf; allein bei diesen, welche Christi Reich pflanzen und den Himmel füllen helfen, denkt er nur an den Dienst des Wortes, welchen neben den Lehrern auch Laien üben. Brastberger führt für diese Auffassung Christi den Satz des Katechismus an, daß

Christus mein Herr ist. Aber indem die Liebe zu Jesus von Allen als eine besondere Function im christlichen Leben in Anspruch genommen wird, stellen sie Jesus immer nur als den Bruder, den Bräutigam, den Freund dar, mit ausgesprochener Anlehnung an das Hohelied. In ganz leidenschaftlicher Weise giebt Rieger diesem Verhältniß Ausdruck: „Der Glaube hat sein eigenes geheimes Kabinet, wenn er sich mit Christo begeht. Wenn der Herr Jesus ihm seine Gnadenzeichen giebt, wenn er demselben überschwenglich seine Reiseunkosten (!), Bemühungen, Schritte und Tritte, Prüfungen vergilt, wenn er den Menschen so küßt, wie jene Priestersfrau sagte, daß ihm die Seele darüber möchte ausgehen, wenn der Mensch hinwieder an Jesu Halse hängt, ihm einen Kuß des Friedens nach dem andern giebt, so gehen Dinge vor, die kein Mensch sagen kann und darf (II. S. 468), die ein jeder selbst, der eine so, der andere so erfahren muß." Freilich kennt Rieger auch „zarte Heilige", welche so verwöhnte Ansprüche an Jesus machen, daß sie jeden Schritt für ihn mit hundert Caressen auf der Stelle vergolten sehen wollen. Er weiß also, daß diese Art von Frömmigkeit eine starke Versuchung zur Selbstsucht in sich schließt. Am seltensten findet sich diese Betrachtungsweise bei Steinhofer. Jedoch beweist eine Predigt auf den zweiten Ostertag, daß er in seiner spätern Lebensepoche nicht durchaus auf das Element verzichtet hat, welchem er in Ebersdorf und noch stärker in der kurzen Zeit (1747—48), als er im Dienst der Brüdergemeinde stand, zugethan gewesen ist. Am häufigsten schlägt Brastberger diesen Ton an, dessen Herkunft bekannt ist, und dessen Abstand von der lutherischen Anerkennung Christi daran zu messen ist, daß der Katechismus nicht bezeugt, Jesus Christus sei unser Bruder und Bräutigam dadurch geworden, daß er uns von allen Sünden erlöset, erworben und gewonnen hat, sondern unser Herr. Dennoch zeichnet sich gerade Brastberger dadurch aus, daß er neben dem Gebrauch jener Prädicate den Gedanken hoch hält, Christus sei unser Herr, indem er unser Heiland ist. Es ist ihm gelungen, die von ihm empfohlene tägliche Betrachtung Christi so zu deuten, wie es der lutherischen Norm (II. S. 49) entspricht. Es handelt sich dabei um Christus als den Träger des Heils, und darum, daß er demgemäß für Viele zum Fall durch ihre eigene Schuld, für die Anderen zum Auferstehen gesetzt ist, ferner daß wir von ihm alle Gnade empfangen zur Vergebung der Sünden,

zur Aenderung des Herzens, zur Gotteskindschaft, zum Fleiß in der Heiligung, zur Beharrung im Guten, zur Hoffnung des ewigen Lebens. So bewährt sich ihm die Betrachtung Christi als die Norm und das Mittel zur Gestaltung und Stärkung der Frömmigkeit, während die Contemplation Christi in seinem Leiden und wieder in seiner Schönheit, welche in der katholischen Kirche geübt wird, nach deren Maßstab die hauptsächliche Erscheinung der Frömmigkeit selbst ist. Dieser Unterschied ist deutlich genug, auch wenn Brastberger, indem er dazu das Lied Bernhard's: O Jesu süß, anführt, dadurch beweist, daß ihm selbst der Unterschied nicht klar ist. Aber auch darin hält sich Brastberger, und mit ihm Steinhofer, auf der Linie des Lutherthums, daß sie die Anschauung der Leiden Christi nicht als das Motiv des Mitleides, sondern als das Motiv der Buße und Sündenerkenntniß deuten[1]). Endlich ist es das Gegentheil der mittelaltrigen Betrachtungsweise, daß Brastberger in der Leidensgestalt Christi den Herrn der Herrlichkeit und nicht den sich erniedrigenden Gott anschauen lehrt[2]). Im Ganzen jedoch wird das Element der mittelaltrigen Devotion von diesen älteren Württembergern, wenn auch in abgestufter Stärke, ebenso vertreten, wie in der Halle'schen Schule. Es fehlt jedoch bei Bengel, so wie bei Oetinger und dessen Schülern gänzlich.

Die älteren Prediger sind ferner in der Schätzung der Kirche, in der Deutung ihrer Merkmale als der nothwendigen Mittel der Bekehrung, und darin völlig correct, daß sie die Schäden derselben, das Unkraut in ihr der Langmuth Gottes anheim stellen. Rieger begleitet diese Lehre einmal mit einem heftigen Ausfall gegen die Separatisten. Brastberger und Steinhofer rechnen darauf, daß die Kirche einmal eine ganz andere Gestalt empfangen wird; allein die Zeichnung dieser Aussicht ist so allgemein gehalten wie möglich. Namentlich fehlt auch bei diesen beiden, geschweige denn bei den Anderen jeder Anklang an die Apokalypse und Bengel's Bearbeitung derselben. Sie sind also, nach diesem Merkmal beurtheilt, nichts weniger als Schüler von Bengel. Aber obgleich sie die blos scheinbaren Christen in der Kirche bis zur Zeit der Sichtung er-

---

1) Evangel. Zeugnisse der Wahrheit S. 90. 102. 362. Vgl. Lehre von der Rechtf. und Versöhnung, 2. Aufl. III. S. 526.

2) A. a. O. S. 70. Vgl. Lehre von der Rechtf. u. Versöhnung I. S. 116.



tragen wissen wollen, sind sie doch nicht gleichgiltig gegen deren Vorhandensein. Es entspricht sich, daß die wahren Christen aufgefordert werden, sich vor der „ehrbaren Welt“ in Acht zu nehmen, oder die an ihrem Ort schätzbare bürgerliche Gerechtigkeit für ungenügend zu halten, und wiederum sich zusammen zu finden, damit in den Versammlungen der redlich Gesinnten das allgemeine Priesterrecht zu lehren und zu beten in Anwendung komme. Daß dieser Kreis durch das Eindringen von Heuchlern und geistlichen Müßiggängern bedroht ist, heben Brastberger und Steinhofer hervor. Indessen ist doch die Ansicht von dem irdischen Leben der Christen nicht auf die Analogie mit dem Mönchthum zugeschnitten. Indem Steinhofer die Himmelfahrt Christi als Bürgschaft dafür deutet, daß die Erde wieder mit dem Himmel verbunden ist, folgert er daraus, daß wir auf Erden wieder himmlich gesinnt sein dürfen. Das aber geschieht, indem der irdische Beruf als der Dienst gegen Gott verstanden und ausgeübt wird. In ganz correcter Weise (II. S. 53) führt Storr aus, daß die Nachfolge Christi und die Arbeit im Beruf sich nicht ausschließen, sondern einschließen. Wer Christo nachfolgt, arbeitet, handelt, kauft und verkauft in Beziehung auf ihn, und der äußere Dienst im leiblichen Beruf ist ein beständiger Gottesdienst. Die Nachfolge Christi macht aus den Werkstätten, Kaufläden, Schreib- und anderen Zimmern eitel Werkstätten des heiligen Geistes. Will Jemand einen Andern unter dem Namen des Heilandes aus seinem Beruf herauslocken, so hat derselbe sich auf die Vorschrift des Paulus zu besinnen, daß Niemand um des Christenthums willen seinen Beruf aufgeben soll. Denn es ist nichts Glückseligeres als ein Bauer, Handwerks- und Professionsmann, ein Hausvater, eine Hausmutter, ein Knecht und eine Magd, die in ihrem Amt und Beruf Christo dienen, ihm nachfolgen, in seinem Glauben, in seiner Liebe, Geduld und Hoffnung leben. Rieger und Brastberger stimmen damit überein; sie berühren aber die Sache nur beiläufig. Steinhofer hingegen erreicht die Combination nicht, indem er den doppelten Beruf der Christen erörtert. Er kennt den leiblichen und himmlischen Beruf nur neben einander, als Ordnungen Gottes von abgestuftem Werthe. Er leitet den irdischen Beruf davon ab, daß Gott der Schöpfer, Pfleger und Versorger der Menschen ist. Steinhofer stellt also den irdischen Beruf nur unter die gewöhnliche Deutung des ersten Glaubensartikels; er kennt ihn nicht als Form der Nachfolge Christi. Nur insofern rechnet er

bei dem Erfolge der Berufsarbeit auf die Gnade und den Segen Jesu, als derselbe auch der Herr über die Natur ist. Deshalb empfiehlt er die Beachtung des himmlischen Berufes, der aus der Erlösung folgt, als etwas zweites und höheres neben dem irdischen. Wegen seines himmlischen Berufes aber hat der Christ Antheil an den Geschäften des Reiches Jesu auf der Erde, d. h. er muß auf dessen Förderung und auf das Heil anderer Seelen bedacht sein, indem er auch in seinen äußerlichen Umständen dazu manches leisten kann, obschon er seine ordentlichen Geschäfte in seinem Stand deswegen nicht verlassen darf. So wie diese Entscheidung hinter den deutlichen Sätzen von Storr zurückbleibt, erkennt man, daß bei dem von Steinhofer gemachten Ansatz nichts besseres herauskommen konnte. So schwer also fiel es in diesem Punkte einem Pietisten, den Zugang zu dem klaren Sinn der lutherischen Lehrordnung zu finden.

Am meisten charakteristisch für die Frömmigkeit der pietistischen Prediger sind ihre Anweisungen über das Gebet. Sie verstehen es als den spontanen Ausdruck der auf Gott gerichteten Gesinnung, weshalb es den Gläubigen zur Ehre und zum Vergnügen gereicht und kein Frohndienst ist. Und zwar meinen sie sämmtlich das Gebet aus dem Herzen, die selbständige durch kein Vorbild der Gebete Anderer geleitete und beschränkte Rede. Dieser Tendenz, aus welcher auch die Abneigung der reformirten Pietisten gegen die liturgischen Formulare entsprang (I. S. 319), giebt namentlich Brastberger Ausdruck. Das Gebet aus dem Herzen, sagt er, unterscheidet die wahrhaft gläubigen Seelen von dem elenden Gebet unbußfertiger und heuchlerischer Menschen. Er scheint also das Zusammentreffen des Glaubens mit dem Gebrauch von Gebetbüchern nicht für möglich zu halten. Indessen schränkt er die Behauptung nachträglich ein. Er läßt es doch zu, daß die Gläubigen an dem Gesang gottesdienstlicher Lieder theilnehmen, oder über ein geistreiches Gebetbuch hinsitzen; dann sollen dieselben nur nicht in den Tag hinein mit vollem Halse singen und wie die Papageien alles nachplaudern; sie merken vielmehr darauf, ob sie alles von Herzen mitsingen können; wenn das nicht möglich ist, halten sie lieber inne, oder verändern die Worte, wie es zu ihrem Zustand paßt, und ebenso machen sie es mit den Gebeten in einem Buch. Diese kritische Haltung zu den formulirten Gebeten behält also die Regel vor, daß dem Gläubigen nur freies Gebet gezieme. In diesem Sinne hat auch Moser

die Fertigkeit dazu als das Merkmal der Vollständigkeit seiner Bekehrung angesehen (S. 31). Aber eben auf diesem Punkte waltete in diesem Kreise selbst kein volles Einverständniß ob. Bengel[1]) bezeugt, seit geraumer Zeit sei Alten und Jungen das sogenannte Beten aus dem Herzen häufig angegeben worden; solches habe auch einen großen Nutzen, indem heilsbegierige Seelen sich nach ihrem eigenen Zustand mit Gott unterreden können, während Viele, die nur von gewohnten Gebeten wissen, keinen Begriff vom Gebet bekommen. Indessen lasse es sich dazu an, als ob zu dem Beten aus dem Herzen ein Mißverstand und Mißbrauch sich gesellen wollte, wie bei allen heilsamen Anweisungen zu geschehen pflegt. Das Beten mit eigenen Worten kann man zu einem Gepränge machen, und das Beten mit vorgefaßten Worten kann man zu großem Lobe Gottes und in wahrer Kraft üben. Freie Gebetsrede ist für geängstete und wieder für recht aufgeheiterte Seelen angemessen. Hingegen wo keine besonders enge oder weite Herzensverfassung vorhanden ist, namentlich nach mühsamem Tagewerk bei zerstreutem und mattem Gemüthe bieten formulirte Gebete eine erhebliche Unterstützung. Christus selbst hat sich der Psalmen bedient, und naturgemäß fließen in freien Gebeten Anklänge an diese und andere stehende Formeln ein; deshalb ist, meint Bengel, der Gebrauch derselben nicht blos für Anfänger empfehlenswerth, sondern auch für Vollkommenere nicht zu entbehren[2]).

So gut wie gar nicht wird das Dankgebet berücksichtigt, welches sich doch weder von selbst versteht, noch von untergeordnetem Werthe ist. In dieser Hinsicht stehen die württembergischen Prediger Francke gleich. Nur Brastberger berührt in der Empfehlung des Herzensgebets, daß die Gläubigen auch von Herzen danken und Gott loben. Sonst ist es immer das Bittgebet, worauf es ankommt. Wie Francke betont nun Brastberger, daß dasselbe auf der Stufe der Buße und des Begehrens nach Gnade in der leidenschaftlichen Form des Anklopfens, Schreiens nach Gott, des gewaltigen Eindringens auf ihn, des Ringens mit ihm ge-

1) Vgl. Gutachten desselben in Chr. C. L. von Pfeil, Evangelischer Liederpsalter. Stuttgart 1747.

2) Jedenfalls ist auch J. Chr. Storr mit Brastberger nicht einverstanden gewesen, da er das Christliche Hausbuch zur Uebung des Gebetes, in welchem Musculi, Habermann's, Arndt's, Neumann's und Arnold's Gebetbücher ganz eingetragen, Stuttg. 1756 — herausgegeben hat.

schieht. Aber diese Form findet er überhaupt der Anweisung Christi gemäß und dem Glauben angemessen; das Beten soll ein Betteln und ernstliches Fordern und Verlangen sein, das in das Vaterherz Gottes eindringt; diesen Charakter soll es tragen, indem es aus dem tiefsten Gefühl der Dürftigkeit hervorgeht, da man wünscht, dasjenige je bälder zu bekommen, um was man betet. In demselben Sinn findet Storr, das lange Beten erscheine bei Matth. 6, 7. 8 nicht an sich verwerflich, sondern nur das ungläubige heidnische Gewäsch und Geplapper. Und indem Rieger ebenfalls den Bettler als das Vorbild des ernstlichen, hinlänglichen, beständigen Gebetes hinstellt, empfiehlt er, im Gebet nicht nur etwas für den heutigen Tag nöthiges zu suchen, sondern im Vorrath zu beten, auf die Todesnoth hin zu beten, auf den jüngsten Tag zu beten, da man so Vieles bedürfen und doch keine Zeit zum Beten mehr haben werde. Er hat wohl nicht bedacht, daß diese quantitative Messung des Gebetes dasselbe als ein Werk erscheinen läßt, durch welches die Seligkeit bei Gott sicher zu stellen wäre. Sonst urtheilt Rieger und mit ihm Storr, daß das Gebet um die geistigen Güter, welches der Erhörung gewiß ist, dazu nothwendig sei, die Wachsamkeit zu nähren und die Demuth zu erwerben und sicher zu stellen. Aber Rieger fordert für die letzten, gräulichen, versucherischen, trübsalsvollen Zeiten, denen er entgegenzugehen meint, auch eine Art des Betens, durch welche Einer sich zur Mauer machen, sich vor den Riß stellen und den Herrn abhalten würde, seinen Zorn auf die Erde auszuschütten. Er scheint solches ringende, siegende, allmächtige Gebet jedem Gläubigen zuzumuthen, ohne die Abstufungen zu beachten, welche doch sonst in den Gaben und Fähigkeiten der Gläubigen pflegen anerkannt zu werden. Für die Gebete um äußere Güter schreiben alle diese Männer vor, daß sie mit dem Vorbehalt der Ergebung in Gottes Willen, auch wenn die Erfüllung nicht eintrifft, ausgesprochen werden dürfen, und daß man dadurch die Gelassenheit erwerben soll, welche dem heimlichen Eigensinn steuert, sich in die Entbehrung des Erbetenen findet, und die Fügung Gottes in dieser Beziehung als heilsam anerkennt. Wenn solche Gebete um die Ersparung oder Aufhebung von Leiden und Trübsal keine Erhörung finden, so ermahnt Brastberger, daß man wie ein Stummer sich gegen Gott verhalten, nicht gegen ihn murren, seine Regierung nicht tadeln soll, um die Erfahrung zu machen, daß Gott auch

für die Nichterhörung bestimmter Bitten Entschädigung von höherem Werthe verleiht. Ungeachtet dieser Vorbehalte, welche den Werth dieses Bittgebetes nothwendig einschränken, wird die Uebung desselben unter dem Titel des Umganges mit Gott oder mit dem Heilande als eine Virtuosität beschrieben. Indem Rieger (S. 94) und Steinhofer dafür die dem Hohenliede entlehnte Färbung verwenden, beweisen sie, daß hiedurch ein dem ursprünglichen Sinn des Bittgebetes fremder Zug eingemischt wird. Diese Leistung wird nun auch nicht als etwas Besonderes den reifen Gläubigen vorbehalten, wie es bei Porst der Fall ist, sondern mit Bogatzky stellen die Prediger diese Zumuthung an jeden Christen auch auf der niedrigsten Stufe der geistlichen Entwickelung (II. S. 468. 482). Nur wenn diese Aufgabe, wie es von Brastberger geschieht, in das inwendige Herzensgebet umgesetzt wird, welches der Vorschrift des Betens ohne Unterlaß entspricht, und als Stimmung den Wandel in der Gegenwart Gottes begleitet, fallen die Bedenken weg, welche die eigentliche Deutung jener Leistung herausfordert.

Diese Prediger selbst nämlich verschließen ihr Auge nicht vor den fehlerhaften Erscheinungen in der Gebetsübung ihrer Gesinnungsgenossen. Einmal rügen sie im Allgemeinen die Einmischung selbstsüchtigen Begehrens in die Gebete um äußere Güter, welches den Vorbehalt der Entscheidung Gottes überspringt. Rieger bezieht die Verurtheilung des unbescheidenen Betens, welches dem noch nicht getödteten Eigenwillen und dem Heuchelglauben entspricht, ohne Zweifel auf solche, die sich zu den Gläubigen rechnen. Er erwähnt dabei, daß Manche ihre Ansprüche an Gottes Gaben unter dem Titel von Recht, mit Berufung auf seine Verheißungen und auf die Fälle, in denen er Anderen geholfen hat, geltend machen, und daß sie auf Gottes Erhörung ohne Verzug rechnen. Ebenso weist Brastberger darauf hin, daß wir so eigenwillige Leute sind, um Gott Ziel und Zahl, Zeit und Maß vorzuschreiben, wie und wann und wie viel Gott uns geben soll. Wir wollen, fährt er fort, oft in einem heiligen Eigenwillen mit Heulen und Schreien etwas von Gott erzwingen, und möchten nur gern, daß er sogleich auf der Stelle thäte, was wir verlangen. Im Besondern kennt Storr gute Seelen, welche selbst sich im Lichte stehen, indem sie z. B. einen besondern Grad der göttlichen Traurigkeit über ihre Sünden, oder ein besonderes Maß der Freudigkeit des Glaubens, der empfindlichen Versicherung der Vergebung der Sün-

den, der Kraft gegen die Sünde, der Inbrunst im Gebet von Gott erzwingen wollen, und zwar gleich heut, oder zu einer bestimmten Zeit. Die Fehler also werden ebenso in dem uneingeschränkten Begehren äußerer Güter, als in dem theils ungeduldigen, theils Gott meisternden Gebet um geistige Güter begangen, während nur solche Gebete um besondere Güter der christlichen Religion gemäß sind, welche dieselben in directe Unterordnung unter das höchste Gut stellen, und der Geneigtheit Gottes die Gewährung anheimgeben. Wahrscheinlich aber hegen gewisse Fromme die Ueberzeugung, daß alles Andere dem Mißbrauch ausgesetzt ist, nur nicht der Eifer um das eigene Heil und um das Haus Gottes, und daß die Gottseligen nicht blos auf das Heil, sondern auch auf die Güter des irdischen Lebens eine bestimmte Anweisung haben. Dieser fehlerhafte Betrieb des Gebetes ist durch diese Prediger absichtlich nicht hervorgerufen oder direct mitverschuldet. Allein die von ihnen vertretene Virtuosität des Betens, das lange Beten, das Beten im Vorrath schließt schon Anlässe dazu in sich, daß die bezeichneten Grenzen unbeachtet bleiben, und von Hedinger (S. 26) ist das unbescheidene Anklopfen ausdrücklich empfohlen. Durch die Uebung solcher Virtuosität wird nun, wie das Beispiel der Sturm beweist, eine Ueberhebung genährt, welche sich in unbedingtem Eindringen auf Gott wegen äußerer oder wegen detaillirter geistiger Güter ergeht. Daß dann bei dem Nichteintreffen solcher Gebete die Gefahr der Verzweifelung an Gott überhaupt nahe liegt, ist bekannt (II. S. 535). In der Reihe der Religionen sind nun diejenigen die höheren, welche die Menschen auf Ein höchstes Gut hinweisen und hiedurch alle übrigen Begehrungen einschränken; solche aber, welche nur dazu anleiten, alle möglichen äußeren oder sinnlichen Güter den erhabenen Mächten abzugewinnen, die niederen. Wenn die ersteren zugleich irgend ein sittliches Ideal in sich schließen, so sind sie Träger der Cultur; die anderen, denen die Anregung und Normirung der sittlichen Kräfte abgeht, behaupten die Linie des uncultivirten blos natürlichen Menschen. In untergeordneter Weise aber reicht diese Art des Gottesdienstes auch in die Culturreligionen hinein. Das schrankenlose Verfahren, den Göttern oder erhabenen Mächten durch gottesdienstliche Handlungen alle möglichen äußeren Güter abzunöthigen, abzuringen, abzuzwingen, nennt man Zauberei. Unter diese Kategorie fällt auch das eigenwillige Dranggebet um Geld und Gut, oder um

die Lebenserhaltung nahe stehender Personen, welches bei hervorragenden württembergischen Pietisten noch nachgewiesen werden wird[1]). Es ist jedoch leicht einzusehen, daß das Aufgebot leidenschaftlicher Aufregung für diejenige Religion, welche grundsätzlich alle Leidenschaft, dieses Merkmal der unberechtigten Natürlichkeit ausschließt, gerade Fälschungen des Christenthums nach sich ziehen wird. In der Uebung von unbescheidenem, ungeduldigem, auf Zwang gegen Gott ausgehendem Gebet liegen solche Fehlgänge deutlich vor, welche als Rückfall in die Zauberei zu begreifen sind.

Unter den Zeugen solcher Erscheinungen ist Rieger als Biograph der Sturm vielleicht zu nachsichtig gegen den dieser Frau geläufigen Mißbrauch des Gebetes gewesen; aber grundsätzlich urtheilen sie so, daß sie sich keinen Mißbrauch zu Schulden kommen lassen. In der Deutung der Heilsordnung, des Thema, an welches sich die künstliche auf ziellose Erregung gestellte Methode des Halle'schen Pietismus knüpft, verrathen die Württemberger ähnlich wie Spener (II. S. 98) ein gesundes Verständniß der Functionen, in welchen der lebendige Glaube sich bewährt. In die eschatologische Spannung des Gemüths sind sie noch nicht eingetreten. Ihre persönliche Integrität und Ehrwürdigkeit ist außer Zweifel. In dieser Beziehung ist ihnen Joh. Friedrich Flattich[2]) ebenbürtig. Als Seelsorger und als Erzieher von Knaben verräth er eine wohlthuende Nüchternheit sittlicher und pädagogischer Grundsätze, welche er mit Humor und Sarkasmus in einer Redeweise kund zu geben pflegte, die von treffenden Gleichnissen geradezu strotzte. Man rühmt ihm nach, daß er das Schriftprinzip in die Pädagogik eingeführt habe, oder daß er der erste Erzieher sei, welcher seine Grundsätze aus der heiligen Schrift abgeleitet hat. Was er in dieser Beziehung handschriftlich hinterlassen hat, kommt jedoch nur darauf hinaus, daß er für die pädagogischen Grundsätze Sentenzen aus der heiligen Schrift als Ueberschriften verwendet hat. Er ist Schüler Bengel's in Denkendorf gewesen, und an dessen Einfluß erinnert der paradoxe Aus-

---

1) Vgl. unten in Cap. 47 die Fälle von G. W. Hoffmann und vom Pfarrer Friederich.

2) Geboren 1713, wurde er Pfarrer 1742 in Hohenasperg, 1760 in Münchingen, gestorben 1797. Vgl. Ledderhose, Leben und Schriften von M. Joh. Friedr. Flattich. 5. Aufl. 1873.

spruch Flattich's, er würde nicht glauben, daß es eine Hand giebt, wenn es nicht in der Bibel stände, daß der Mensch Hände und Füße habe; nur durch die Schrift sei er der Existenz aller Dinge versichert. Es muß wohl unentschieden bleiben, wie weit das ernst gemeint gewesen ist. Jedenfalls ist der Mann in dieser künstlichen Ansicht von den Dingen nicht aufgegangen. Vielmehr ist in seinem Leben die Richtung auf Humanität ohne Pedanterie und Dogmatismus so deutlich wie möglich ausgeprägt gewesen. Als einer seiner Schüler bei der Aufnahme in eine öffentliche Schule in der Prüfung über Religion Mängel gezeigt hatte, und man ihm daraus einen Vorwurf machte, erklärte er, man halte zwar meistens für den Unterricht in der Religion, daß junge Leute viele Sprüche und Gesänge auswendig lernen und viel von der Religion sagen können; weil aber die Religion auf die Bekehrung des Herzens gehen soll, so sei der beste Unterricht in ihr, daß man auf die Pflanzung eines guten Herzens bedacht ist, die jungen Leute vom Hochmuth abhält und zur Demuth anhält, sowie ihnen mit gutem Beispiel vorangeht, daß sie lernen Liebe üben und demüthig sein vor Gott. Der Pietismus in seiner classischen Epoche ist die Probe darauf, daß die in der Theologie überlieferten Begriffe von der christlichen Religion und die praktische Abzweckung derselben an einander incommensurabel sind (II. S. 120). Es ist sehr verdienstlich, daß Flattich diese Thatsache, welche der nachgeborene Pietismus des 19. Jahrhunderts wieder zu verdunkeln bestrebt ist, mit solcher Klarheit bezeichnet hat. Hingegen hat sich Flattich durch die apokalyptischen Gesichtspunkte Bengel's zu einer Ansicht über den Staat bestimmen lassen, welche gegen die unbefangene Beurtheilung seines nächsten Wirkungskreises grell absticht. Im Jahre 1774 hat K. F. Harttmann[1]), damals Professor an der Militärakademie auf der Solitüde bei Stuttgart, in seinem Tagebuch Aussprüche von Flattich aufgezeichnet. welche derselbe bei Gelegenheit eines Besuchs gethan hat. Er hat damals erklärt, daß die weltliche Macht Babel sei. Denn die weltlichen Herren hätten die Macht über die Erde, welche Gottes ist, an sich gerissen und fragen nichts nach Gott. Wie Christus außer dem Teufel zwei Hauptfeinde hatte, die geistliche und die weltliche

1) Vgl. G. F. Harttmann und K. Ch. E. Ehmann, K. F. Harttmann, ein Lebensbild (1861) S. 119.

Obrigkeit, so müsse auch seine Gemeinde durch diese beiden Feinde sich durchschlagen. In demselben Sinn hat Flattich zu G. W. Hoffmann, dem Gründer Kornthal's, als derselbe als junger Mann zu ihm kam, gesagt, er dauere ihn, da er als Schreiber zur Obrigkeit gehöre; denn da dieselbe meist mit den bösen Leuten zu thun habe, so werde man als Vertreter der Obrigkeit am Ende selber böse. Es ist merkwürdig, daß ein Mann, der alles nur nach der Bibel zu beurtheilen bestrebt war, so an den bekannten Aussprüchen der Apostel vorübergehen konnte, um wie Augustin den Staat principiell mit der Sünde zu identificiren. Das geht doch weit hinaus über die Opposition der Pietisten gegen das herzogliche Regiment. Man darf also aus den mitgetheilten Aeußerungen erkennen, daß der apokalyptisch interessirte Pietismus grundsätzliches Mißtrauen gegen den Staat hervorzurufen und zu nähren vermochte, indem er vorspiegelte, die menschliche Gesellschaft könne durch die Leitung frommer Männer auf einen Fuß sittlicher Richtigkeit gesetzt werden, welcher durch die Staatsgewalt ebenso wenig als durch die hierarchische Gewalt erreichbar ist. Flattich hat auch das Auftreten der Freimaurer, welche 1777 eine Loge in Stuttgart gründeten, dahin gedeutet, daß dadurch der Grund der babylonischen Religion gelegt werde. Denn wenn Babylon das Reich über die Könige der Erde gewinnen wird, so werde es auch eine neue Religion geben, damit das seine Weltreich desto besser bestehen möge. Im Grunde sind diese und alle ähnlichen Uebertreibungen der Zeichen der Zeit Aeußerungen einer Ungeduld, welche aus der absichtlichen Beschränkung des Gesichtskreises durch die apokalyptische Erwartung entspringt. Wir werden noch erfahren, welche bedenklichen Folgerungen daraus hervorgehen, wenn der in der pietistischen Gesellschaft im Stillen wuchernde Eigenwille sich damit verbindet.

Eine eigenthümliche Verbindung des schnödesten Eigenwillens mit pietistischer Lebensrichtung erscheint in der Person des württembergischen Generalmajors Philipp Friedrich Rieger. Er war ein Sohn von Georg Conrad Rieger, aber er war nicht im Pietismus aufgewachsen. Körperliche Kraft, Leidenschaft, Geist und gefälliges Wesen empfahlen ihn dem Herzog Carl Eugen, dessen Günstling er 1755 wurde, und an dessen galanten Abenteuern er ebenso theilnahm, wie er sich zum Gehilfen der widerrechtlichen Gewaltthaten desselben hergab. Er war aber der Herrsch-

sucht des Ministers Montmartin im Wege; deshalb wurde er von diesem 1762 gestürzt. Als in diesem Jahr ein preußisches Corps sich der Grenze Württemberg's näherte, dessen Herzog im siebenjährigen Krieg gegen Friedrich II. Partei genommen hatte, spielte der Minister seinem Herrn einen gefälschten Brief in die Hände, in welchem angeblich der Oberst Rieger dem in preußischem Dienst stehenden Prinzen Friedrich Eugen, dem Bruder des Herzogs, seine preußische Gesinnung und seine Abneigung gegen den Herzog und seinen Minister kund that. Es ist bekannt, in wie entehrender Weise der falsch verleumdete Günstling von dem Herzog öffentlich behandelt und ohne Untersuchung und Urtheil in noch schlimmere Haft auf den Hohentwiel gesetzt wurde, als Moser damals erlitt. Dort schlug Rieger in sich und bekehrte sich. Nach Montmartin's Sturz wurde er 1767 frei, 1775 vom Herzog wieder zu Gnaden angenommen und zum Commandanten des Hohenasperg ernannt, als welcher er noch zum Generalmajor aufrückte und 1782 gestorben ist. Hier wurde er 1777 der specielle Hüter eines Mannes, welcher als das dritte Opfer der gewaltthätigen Willkür des Herzogs eine Gefangenschaft von mehr als zehnjähriger Dauer unter noch schlimmeren Einschränkungen als Moser und Rieger zu erdulden hatte. Es war Christian Friedrich Daniel Schubart, Musiker, Dichter, Zeitungsschreiber, welcher in der letzten Eigenschaft die Kaiserin Maria Theresia und den Herzog von Württemberg beleidigt haben mochte. Dieselben sollten nun an dem Beleidiger gerächt, und zugleich das verlotterte Genie gebessert oder vielmehr bekehrt werden. Beiden Aufgaben zu entsprechen ließ der selbst pietistisch bekehrte Rieger sich bereit finden. Wie weit ihm das gelungen ist, ist hier nicht von Interesse. Daß aber durch die pietistische Zucht die natürliche Launenhaftigkeit, Rohheit und Menschenverachtung Rieger's nicht gebrochen worden ist, bezeugt Schubart, indem er sagt, derselbe habe nicht selten die Menschen wie Bestien behandelt. Allein dazu kommt, daß er die Gewaltthat des Herzogs an Schubart, welche er mit Einwilligung in dessen Zwecke und Mittel ausführte, als Fügung Gottes darzustellen unternahm. Als Schubart schon acht Monate lang einsam in einem dunkeln und der Gesundheit gefährlichen Kerker schmachtete, schrieb Rieger 9. Sept. 1777 an dessen Schwager, den Archidiakonus Böckh in Nördlingen: „Sie können Ihrem Schwager jetzt keine andere und keine größere reelle Liebe und Wohlthat erweisen,

als wenn Sie seiner fleißig vor Gott eingedenk sind, und dessen Wege, die nicht unsere Wege sind, mit gläubiger Stille, Gebet und Geduld verehren und Seine Zeit erwarten, auswarten" [1]). Also die Angehörigen des Gefangenen sollten sich nicht um die Freilassung desselben bemühen, sondern dessen von dem Herzog angeordnete unrechtmäßige, durch Verrath herbeigeführte Gefangenschaft und deren unabsehbare Fortdauer als Gottes Anordnung verehren, indem der Diener des Herzogs diese Lage Schubart's als Mittel zur Bekehrung des Mißhandelten verwerthen zu sollen meinte. Dieser Zweck rechtfertigte in den Augen des gewaltthätigen pietistischen Soldaten das nach göttlichem und menschlichem Rechte unstatthafte Verfahren, welches sein Herr zunächst gewählt hatte, um sich an dem Zeitungsschreiber zu rächen, und zwar nicht blos als das Verfahren von Menschen, sondern als Gottes Fügung! Es ist bemerkenswerth, daß in diesem Falle neben dem politisch oppositionellen Pietismus auch die Verbindung zwischen der soldatischen unbedingten Subordination und dem Pietismus auftritt.

Jedoch stellt diese Richtung jenem häßlichen Bilde in der Person des Pfarrers zu Möttlingen, Gottlieb Friedrich Machtholf [2]), ein Muster liebevoller Selbstverleugnung und Dienstfertigkeit gegenüber. Derselbe hat den Grundsatz, dem Herrn in der Hilfleistung für die niedrigsten Menschen zu dienen, in der rührendsten Weise zur Ausführung gebracht, und auch durch den wiederholten Mißbrauch seiner Güte, den er erfahren mußte, sich nicht irre machen lassen. Auch wird die Anerkennung dieses Mannes nicht dadurch gestört, daß er seine Dienstfertigkeit in einzelnen Beziehungen übertrieben hat, indem er z. B. bei seinen Gängen nach Calw freiwillig von den Frauen in seiner Gemeinde wirthschaftliche Aufträge übernahm und ausführte, und dem Bürgermeister zu Leonberg, G. W. Hoffmann die zehn Foliobände von Luther's Werken nach und nach vier Stunden Weges weit in einem Zwerchsacke zutrug. Solche Leistungen sind dem Pietismus viel mehr anzurechnen, als die Heuchelei, deren sich in seinem Dienste der General Rieger schuldig machte.

1) Vgl. D. F. Strauß, Schubart's Leben in seinen Briefen. Gesammelte Schriften 8. Bd. S. 265.

2) Geboren 1735, Pfarrer zu Möttlingen bei Calw 1763, gestorben 1800. Vgl. Ledderhose, Leben und Schriften von G. F. Machtholf. 1862.

An der **religiösen Dichtung** im Sinne des Pietismus haben sich die Württemberger zahlreich betheiligt; es werden nicht weniger als 31 Personen, darunter zwei Frauen, von welchen geistliche Lieder herausgegeben oder überliefert worden sind, gezählt[1]). Die meisten derselben haben es bei einer geringeren Zahl von Gedichten bewenden lassen. Jedoch Joh. Jak. Moser, Philipp Friedrich Hiller (S. 85) und Carl von Pfeil (S. 27) zeichnen sich durch überaus große Fruchtbarkeit auf diesem Gebiete aus. Moser hat sich in seiner Gefangenschaft bekanntlich auch durch seine dichterische Thätigkeit aufrecht erhalten. Mehr als 1000 Lieder sind es, welche er nach seiner Befreiung 1766 drucken ließ. Hiller hat es in mehreren von ihm veröffentlichten Sammlungen auf 1079 gebracht[2]). Die Dichtung Pfeil's ergeht sich nur zum geringern Theil in der Form, welche durch die üblichen Melodieen an die Hand gegeben wird. Außerdem hat er alle seine Erlebnisse mit poetischen Betrachtungen begleitet, und einen großen Theil der Bibel, das N. T. ganz, in gereimter Rede wiedergegeben. Unter diesen Poesieen sind die Apokalyptischen Lieder von der offenbarten Herrlichkeit und Zukunft des Herrn für die, welche die Propst Bengel'sche Erklärung und Reden über dieselbige zu lesen pflegen (1741), und Evangelischer Liederpsalter (1747) besonderer Erwähnung werth. Die Dichtungen der drei Männer ragen im Ganzen und Großen nicht über die Linie hinaus, welche Bogatzky einnimmt; sie sind gereimte und rhythmische Darstellungen prosaischer Auffassung der christlichen Lehre und der individuellen pietistischen Reflexion. Von ausgesuchter Geschmacklosigkeit ist ein Lied Pfeil's: Die Tafel Gottes, welches er in hohem Alter gedichtet hat, in welchem er den verschiedenen Vortrag des Wortes Gottes in der verschiedenen Art der Bereitung von Speisen symbolisirt.

Von größerem Interesse für die Lebensansicht im Pietismus sind einige Züge aus der Biographie von **Pfeil**[3]). Als derselbe mit zwanzig Jahren Secretär bei der württembergischen Gesandtschaft zum Reichstag in Regensburg geworden war (1732), kam

---

1) Von **E. E. Koch**, Geschichte des Kirchenliedes. 2. Aufl. Zweiter Band.

2) Sämmtliche Geistliche Lieder, zum erstenmal vollständig gesammelt von K. Chr. E. **Ehmann**. 1851.

3) Vgl. **Merz** a. a. O. S. 67. 74.

er durch seine edele Wohlthätigkeit gegen verlassene Kinder und verlassene Frauen in gewisse Verlegenheiten, welchen er durch Eingehung einer Ehe zu entgehen dachte. Deshalb stellte er im Gebet Gott vor, er selbst möchte ihm die anzeigen, welche er für ihn bestimmt habe. Als er von dem Spaziergang, auf welchem er an Gott diese Bitte gerichtet hatte, in sein Haus zurückkehrte, begegnete ihm ein sehr schönes Mädchen. In ihr nun glaubte er die von Gott für ihn Bestimmte zu sehen. Um aber sicher zu gehen, stellte er für sich fest, diejenige als die von Gott Erkorene zu erkennen, welche ihm ein Lied von der geistlichen Vermählung in die Hand geben werde. Wie groß also war sein Erstaunen, als er bald darauf zu einer Hochzeit geladen, von derselben Jungfrau, welche ihm damals in seinem Hause begegnet war, und jetzt die üblichen Hochzeitgedichte vertheilte, ein solches empfing, welches von der Hochzeit des Lammes handelte. Anna Maria Fürst war eine Waise, welche von Leuten bürgerlichen Standes aufgenommen und erzogen war, welche auch keine höhere Bildung hatte. Aber Pfeil sah sich als verpflichtet an, um sie zu werben, und heirathete sie, nachdem sie zur Vervollständigung ihrer Bildung einige Zeit in einem katholischen Frauenstift zugebracht hatte. Die Verheirathung mit einem Mädchen aus dem Bürgerstande kostete Pfeil die Freundschaft Zinzendorf's, und dieselbe blieb verloren, obgleich einige Jahre nachher festgestellt wurde, daß die Frau von Pfeil aus einer adeligen Familie in Schlesien abstammte, daß sie ihre Aeltern und übrigen Angehörigen in Ungarn durch eine Seuche verloren hatte, und von Flüchtlingen vor derselben nach Regensburg gebracht worden war. Die Orakelsucherei, von welcher Pfeil seine Verheirathung abhängig gemacht hat, ist als pietistische Methode von derselben Art und demselben Ursprung, wie das Danggebet um äußere Güter. Auf dem Wege, den er eingeschlagen hat, ist Pfeil zu einer unglücklichen Ehe gekommen. Denn die Frau ist weltlich gesinnt und hochfahrend gewesen, hat die Liebe des Mannes nicht erwidert, ist auf seine Stimmung und Lebensrichtung nicht eingegangen. Daß nun Pfeil dieses Ergebniß als eine Prüfung der Geduld sich hat zum Besten dienen lassen, macht ihm alle Ehre; nach dem Urtheil seines Biographen ist er aber zugleich „mit seinen selbstgemachten Zeichen ein Beispiel der Warnung“, natürlich nicht erst wegen des schlechten Erfolges, sondern weil die christliche Führung des Lebens nicht auf Orakel, sondern auf sorg-

fältige Ueberlegung von Recht und Pflicht angewiesen ist. Denn wenn auch hierin Irrthum begangen werden kann, so ist in Orakeln überhaupt keine Wahrheit von Gottes wegen zu erwarten, weil solche keine christliche Institution sind.

Anders als in diesem Falle hat Pfeil seine Gewissenhaftigkeit gerade aus seiner pietistischen Ueberzeugung bethätigt, als er 1761 das reichsfreie Rittergut Deufstetten bei Crailsheim erworben hatte[1]). Hier wie in vielen reichsunmittelbaren Ritterorten bestanden die Unterthanen meist aus Vagabunden, welche von den Herren mit Vorliebe zur Steigerung ihrer Einnahmen aus deren Abgaben aufgenommen wurden. Es kam vielen Reichsrittern gar nicht darauf an, daß diese Klasse ihrer Unterthanen ihre Nahrung am Orte selbst fand; sondern dieselben wurden darauf angewiesen, sich durch Hausiren, brotlose Künste, Betteln oder auch Stehlen in anderer Herren Ländern zu unterhalten. Solcher Bevölkerung trat Pfeil bei der Huldigung mit einer Rede gegenüber, in welcher er mehr die von ihm übernommenen Pflichten gegen seine Unterthanen betonte als das umgekehrte Verhältniß. Einige Jahre nachher erließ er eine Verordnung, welche seinen Leuten den gewerbsmäßigen Bettel in der Umgegend verbot, den Bettel der Alten und Gebrechlichen am Orte regelte, außerdem aber den Leuten Arbeit in einer von der Herrschaft errichteten Kattunfabrik anbot, um dadurch zu ordentlicher Nahrung zu gelangen. In Deufstetten war nach dem Normaljahr evangelischer Gottesdienst berechtigt; allein die früheren Besitzer, welche katholisch waren, hatten dem keine Folge gegeben. Pfeil erst hat eine evangelische Schule eingerichtet, und die Schloßkapelle zum evangelischen Gottesdienst allen Unterthanen dieser Confession eröffnet. Da ein Geistlicher derselben nicht angestellt war, so leitete Pfeil meistens die gemeinsamen Andachten, und übte bei Besuchen der Kranken und Bedürftigen Seelsorge. Schon als das Rittergut in seine Hand gelangte, haben die katholischen Nachbaren, z. B. der Propst von Ellwangen alles aufgeboten, um es zu verhindern. Im Jahre 1770 erhoben sich nun seine katholischen Unterthanen, um Pfeil zu vertreiben und sich seines Besitzes zu bemächtigen. Der Aufruhr aber wurde gestillt. In seiner letztwilligen Verfügung hat Pfeil auch das Recht der evangelischen Confession in Deufstetten

1) A. a. O. S. 307 ff.

dadurch festgestellt, daß wenn einer seiner erbberechtigten Nachkommen von dem Augsburgischen Bekenntniß abtreten würde, er zur Uebernahme des Erbes unfähig sein sollte. Obgleich er sich auch mit Katholiken, z. B. einem Franciskaner in dem Austausch der Jesusliebe freundlich begegnete[1]), und dadurch es bestätigt, daß dieses Element katholischer Art und Herkunft ist, so ist er von da noch nicht zu der Nachgiebigkeit gegen katholische Kirchenpolitik fortgeschritten, wie es vielfach dem pietistischen Adel seitdem gelungen ist.

Unter den Vertretern der religiösen Dichtung in Württemberg zieht noch Magdalena Sibylla Rieger, geborene Weißensee (1707—1786), die Gattin des Regierungsraths Immanuel Rieger, eines jüngern Bruders von Joh. Conrad Rieger (S. 86), die Aufmerksamkeit auf sich. Ein Bändchen Gedichte[2]) enthält neben Andächtigen Sonntagsübungen, nämlich 67 gereimten Betrachtungen über die evangelischen Perikopen, noch vermischte Gedichte und einen poetisch entworfenen Lebenslauf der Dichterin. Der medicinische und poetische Freund, welcher diese Gedichte herausgegeben hat, vermittelte es auch, daß die Rieger 1743 von dem damaligen Prorector der Universität Göttingen Joh. Andr. Seldner, einem Mediciner, in seiner Eigenschaft als kaiserlicher Pfalzgraf, zur gekrönten Poetin erhoben wurde. Diese Ehre wird in der neuen Sammlung als ein ganz spontaner Entschluß Seldner's gefeiert durch die poetische Danksagung der Gekrönten selbst, durch 25 Gratulationsgedichte und ebenso viele Beantwortungen, und der Schritt des kaiserlichen Pfalzgrafen wird sogar dem König von England gedankt, als ob der Prorector auch in diesem Falle als Stellvertreter des Kurfürsten von Hannover gehandelt hätte. Die langathmigen Gelegenheitsgedichte der Frau fallen dadurch auf, daß in ihnen mit den pietistischen Stichworten und der vorherrschend nüchternen moralisirenden Tonart ein hohes Maß von Selbstbespiegelung in der Theilnahme der angesungenen Freunde verbunden ist, wohin auch die immer wiederkehrenden Erwähnungen

1) Vgl. a. a. O. S. 335 das lateinische Gedicht.

2) Versuch einiger geistlichen und moralischen Gedichte, in den Druck übergeben von Daniel Wilhelm Triller Med. Dr. Frankfurt a. M. 1743. Außerdem Geistlich und moralischer Gedichte neue Sammlung mit Vorrede Triller's. Stuttg. 1746. Eine dritte Sammlung 1754. Denkmal der Liebe ihrem Ehemann aufgerichtet. 1758.

ihrer körperlichen Leiden zu rechnen sind. Das Bild, welches der zweiten Sammlung beigegeben ist, und eine keineswegs schöne Frau in höchst geschmückter Kleidung darstellt, bestätigt den Eindruck der Eitelkeit, welchen das Auftreten der Dichterin macht. Sie steht durch eine Reihe besonderer Gedichte und durch die Dedication der zweiten Sammlung mit der Wittwe des katholischen Herzogs Karl Alexander in näherer Beziehung [1]). Der Pietismus also, den sie bekennt, ist mit allerlei Weltlichkeit durchsetzt, jedoch ohne daß dadurch das Verhältniß zu dem Schwager Georg Conrad Rieger, welchen sie wiederholt rühmt, gestört worden zu sein scheint. Ihr Gatte erscheint in den Bekenntnissen, welche seinem Lebenslauf in dem „Denkmal der Liebe" hinzugefügt sind, als eine mehr in sich gekehrte Natur. Er ist jedoch bei aller Anerkennung der göttlichen Gnade als der Bedingung seines Heiles nicht auf den Bußkampf gestimmt, sondern auf die Verehrung der göttlichen Vorsehung in allen seinen Lebenserfahrungen, und unter dieser Voraussetzung beflissen, in seinem Amte alle Treue zu üben. Er hat diese Haltung unterstützt durch regelmäßige Lesung der Bibel und der Schriften von Arndt; mit seiner Gattin hat er in voller Eintracht und Zärtlichkeit gelebt, und hat an ihrer Poesie Gefallen gehabt. Die 68 Strophen, in welchen die Frau nach seinem Tode ihm das Denkmal der Liebe errichtet hat, sind jedoch als Ganzes wenig ansprechend, wenn auch einzelne derselben weniger conventionelles Gepräge an sich tragen als die Mehrzahl.

Endlich darf in diesem Zusammenhang der Freiherr Friedrich Carl von Moser (1723—1798), der älteste Sohn von Johann Jakob, nicht übergangen werden. Wie er in dem Beruf des Staatsbeamten und des Publicisten die Laufbahn seines Vaters gewisser Maßen fortgesetzt, und nachdem er Minister des Landgrafen Ludwig IX. von Hessen-Darmstadt gewesen war, durch die ungerechte Behandlung desselben ein ähnliches Schicksal erfahren hat, wie sein Vater, so ist er auch der pietistischen Frömmigkeit desselben treu

1) Ihr Vater Philipp Heinrich Weißensee, seit 1727 Prälat von Hirsau und Mitglied des engern landschaftlichen Ausschusses, hat der Regierung des genannten Herzogs nahe gestanden, während ein Bruder von ihm sich dem allgewaltigen Finanzrath Süß gänzlich angeschlossen hatte. Der Prälat erregte dadurch den Verdacht, der befürchteten Contrareformation günstig zu sein, und wurde nachher 1740 als Propst nach Denkendorf versetzt, wo er 94 Jahre alt 1767 gestorben ist. Vgl. Koch, Kirchenlied (2. Aufl.) 2. Theil. S. 199.

geblieben. Obgleich er nur seine Jugend und nachher die letzten Jahre seines Lebens in Württemberg zugebracht hat, so ist die Grundlage seiner religiösen Haltung und Lebensansicht durch die Einflüsse seiner Heimath geregelt gewesen. Sofern aber dieselbe modificirt erscheint durch die Lebenserfahrungen, welche er auswärts gesammelt, und durch den weitern Gesichtskreis, welchen er dadurch gewonnen hat, dienen seine Urtheile über die christliche Lebensaufgabe auch zur Beleuchtung des Pietismus in seiner Heimath[1]). Der Vater Moser hat seine christliche Ueberzeugung nicht darein gesetzt, gewisse Lehrsätze für wahr zu halten und danach tugendhaft zu leben, sondern sie auf die Erfahrung gegründet, daß in der wachsenden Erkenntniß der eigenen Sünde und in der Gewißheit der Versöhnung durch Christus der natürliche Sinn verändert und ein neues Leben nach dem Vorbild Christi gewonnen werde (S. 31). Das ist auch die Meinung des Sohnes, und er betont dieselbe um so stärker, als er sich nicht nur der fortschreitenden Aufklärung, sondern auch als Politiker solchen Theorieen über den Staat gegenübergestellt sah, welche die Religion für gleichgiltig oder schädlich erklärten und dem Despotismus Vorschub leisteten. Indem die Freigeisterei oder die öffentliche Verleugnung des Christenthums ihm den Geist des Jahrhunderts auszumachen scheint, ist Moser um so beflissener, seine Ueberzeugung von der Nothwendigkeit des positiven Christenthums auszusprechen. Dieselbe trägt deutlich die Merkmale des Pietismus; in der Ausdrucksweise aber macht sich zugleich der Einfluß der Richtung geltend, welcher Moser entgegenwirkt. Indem Moser den Charakter eines Christen und ehrlichen Mannes bei Hofe schildert[2]), bekennt er zunächst, stets aus Ehrfurcht gegen Gott, und unter dem Eindruck seiner Macht, Hoheit und Gerechtigkeit gehandelt zu haben. „Aber Gott auch als Liebe zu erkennen und mit dem

1) Vgl. Hermann vom Busche, Friedrich Carl Freiherr von Moser. 1846, besonders S. 107—160. — Von Moser's Schriften kommen in Betracht mehrere Aufsätze, welche enthalten sind in seinen Gesammelten moralischen und politischen Schriften, 2 Bde. Frankf. 1763. 64; ferner Beherzigungen, Frkf. 1761 (Anfang und Grundsätze eines beabsichtigten größern Werkes vom politischen Aberglauben); Reliquien, 2 Theile. Frkf. 1766. 67. — Die Entstehung der Gesammelten Schriften reicht bis 1751 hinauf.

2) Gesammelte Schriften I. S. 9. Die Stufe des Greisenalters ist in diesem Aufsatze fingirt.

Freund der Seelen in eine solche trostvolle, herzerquickende und weit über alle irdischen Gedanken reichende Gemeinschaft kommen zu können, hätte ich nicht geglaubt, wenn ich es nicht selbst wahrhaftig erfahren hätte. Dieser geheime und intime Verkehr mit meinem allerbesten Freund heitert erst meine Begriffe über die Dinge auf, welche mir in der vergangenen Zeit so oft bedenklich, zweifelhaft und dunkel waren; ja meine ganze Denkungsart ändert sich, ich bekomme neue Grundgedanken, den Zusammenhang der Dinge auf eine ganz andere und dem erhabenen Zweck unseres allgemeinen Herrn gewisse Weise einzusehen. Kurz, ich lebe erst, da ich an dem Ende meines zeitlichen Lebens, zugleich aber in dem unaussprechlich wichtigen Mittelpunkt stehe, welcher mir nur noch einen Schritt übrig läßt, in das Thor der Ewigkeit zu treten, wo sich mein Glück allererst entwickeln und in unüberdenkliche Folgen durchdauern wird." Moser entwickelt „Empfindungen der Ewigkeit" zunächst aus dem Gedanken der Unsterblichkeit, knüpft aber denselben an die Erkenntniß Gottes als Liebe. „Du bist Liebe, weil du mir einen unzerstörlichen Geist anerschaffen, und in einem Körper, durch welchen dein Lob redet, zu treuer Bewahrung anvertraut hast. Ich würde dich aber nicht als den Schöpfer lieben können, wenn ich nicht wüßte, daß du mein Vater bist." Hiemit macht er den Uebergang zu dem positiv christlichen Gedankenzusammenhang, in welchem er sich wegen der Sünde unter den Rang eines Wurms herabgesetzt findet, und seine Seele als Braut dem gekreuzigten Bräutigam anbefiehlt[1]). Er ist sich dabei bewußt, daß über Erfahrungswahrheiten, worin blos die Empfindungen des Herzens gegen Gott, die Erinnerungen und Züchtigungen seines Geistes, die Wirkungen des Gebetes u. s. w. entscheiden, eine Erörterung mit solchen, die keine geistlichen Sinne haben, am wenigsten mit Kunstrichtern, zu nichts führt. Diese Uebernatürlichkeit seines Standpunktes hält er unverrückt fest.

Der alte Moser hatte auch in seiner positiv christlichen Ueberzeugung als seine höchste Aufgabe angesehen, ein ehrlicher Mann zu sein, und als solcher anerkannt zu werden (S. 29). Der Sohn hält an dieser Combination nicht mehr fest; seine Erfahrungen müssen ihn darauf hingeführt haben, zwischen Ehrlichkeit und Christlichkeit den-

---

1) A. a. O. I. S. 189.

selben Abstand zu erkennen, wie zwischen Natur und Gnade[1]), oder vielmehr wie zwischen Schein und Wirklichkeit. Ueber den sogenannten ehrlichen Mann spricht Moser häufig und niemals ohne Ironie. „Wenn man keine vorzüglichen Eigenschaften des Verstandes an jemand rühmen kann, sucht man ihn durch das Zeugniß schadlos zu halten, er habe doch ein gutes Herz, er sei ein grundehrlicher Mann. Zergliedert man jedoch den Sinn dieser in manchem deutschen Land über alles Andere gehenden Lobsprüche, so will ein gutes Herz im politischen Sinn so viel sagen: Er läßt die Sachen gehen, wie sie wollen; er läßt den Stein liegen, den er nicht heben kann; er denkt sein Theil dabei, wenn es schief geht, man kann nicht alle Berge eben machen, man muß sich in die Zeit schicken, Andere sind dazu bestellt, es besser zu machen, was soll man ohne Noth sich Feinde machen"[2]). Zu diesen Zügen feiger Indolenz in öffentlichen Angelegenheiten fügt Moser anderwärts[3]) die schlaffe Genußsucht und äußerliche Kirchlichkeit als Merkmale der gangbaren Ehrlichkeit hinzu. Indem er aber den Christen, der sich durch die Gnade geleitet weiß, als den zuverlässigen, tugendhaften Mann einführt, welcher auch die richtige Sorge für das öffentliche Wohl hegt, und den Patriotismus sowie den staatlichen Gehorsam ohne die schädliche Passivität gegen den Despotismus kund giebt, kommt er auf die Versicherung hinaus, die Christen seien das ganz, in der That und im Wesen, was der ehrliche Mann nur halb, nur nach dem Schein und der Einbildung ist. „Die wahre Großmuth muß man bei Christen suchen; Niemand hält mehr auf seine Ehre als ein Christ, Niemand hält strenger über seinem Wort als ein Christ, Niemand hütet sich mehr vor Schande als ein Christ, Niemand ist verträglicher im Umgang als ein Christ"[4]). Demgemäß schildert er einen christlichen Minister in folgenden Sätzen: „Er denkt von der Welt nicht besser noch schlimmer als sie ist, er sieht sie als eine durch Christi Opferblut vom Fluch befreite Erde Gottes an, er sucht aber hier keine Vollkommenheiten. Er glaubt eine höhere die Herzen

---

1) Der Christ höher als der ehrliche Mann. A. a. O. I. S. 315. — Betrachtungen über die Aufrichtigkeit, nach den Wirkungen der Natur und der Gnade. A. a. O. II. S. 1.

2) Beherzigungen S. 128. Reliquien I. S. 88.

3) Gesammelte Schriften I. S. 320 ff.

4) A. a. O. I. S. 320.

der Menschen lenkende Kraft und über die ganze Welt wachende göttliche Vorsehung. Ein tiefer Grundgedanke bei ihm ist, der Stimme Gottes und des Gewissens in keiner seiner Handlungen untreu zu werden. Es ist sein Trost, in allen Anliegen sich zu Gott als seinem Vater wenden und von ihm Weisheit und Rath erbitten zu dürfen. Er drängt sich nicht in sein Amt durch Kabalen, und wechselt seinen Beruf nicht, ohne es vor Gott zu prüfen und seines Willens versichert zu sein. Diese Ueberzeugung erfüllt seine Seele mit frohem Muth, kindlichem Vertrauen und getrostem Glauben an die Wahrheit der göttlichen Verheißungen [1]). Mag nun auch Moser mit dieser Schilderung die ihn leitenden Grundsätze seines amtlichen Lebens meinen, so hat er in diesem wie in den anderen Aussprüchen über die Leistungen des Christen doch nur das Ideal gezeichnet, welches immer über die wirklichen Erfolge hinausreicht, wenn nicht dieselben durch Selbstgerechtigkeit verderbt sein sollen. Dann aber haben seine Vergleichungen zwischen dem Ideal eines Christen und der Mangelhaftigkeit der sittlichen Art eines Weltmenschen oder sogenannten ehrlichen Mannes keine entscheidende Kraft der Ueberzeugung für den ausschließlichen sittlichen Werth der christlichen Religion. Denn es käme darauf an, den Vorzug correcter sittlicher Haltung als allgemeine Thatsache bei denen nachzuweisen, welche sich als positive Christen kundgeben.

Das hat Moser nicht unternommen. Er hat vielmehr in der Beurtheilung der Pietisten seiner apologetischen Absicht geradezu entgegengewirkt. In einer Reihe von Briefen betreffend „Die schönen Wissenschaften und Künste im Bunde und Glanz der Religion“ [2]) erklärt er zunächst, sobald es auf geistliche Erfahrungen, auf den vertrauten Umgang mit Gott und unserem Heiland, auf die Salbung, die uns alles lehrt, ankommt, sei der Vorzug der Einfalt vor der Klugheit bald entschieden. Hingegen erkennt Moser alsbald Fehler im Verhalten solcher redlicher theurer Seelen, wenn sie ihre in geistlichen Dingen erreichten Einsichten auch in Sachen des menschlichen Lebens hinübertragen, zum Maßstabe ihrer Beurtheilung setzen und Andere in gleiche Gesinnungsformeln modeln wollen. Und er fährt fort: „Welche reiche Quellen von ungeschickten und abgeschmackten Einfällen, von thörichten Schwärmereien,

---

1) Reliquien I. S. 209—229.

2) Von 1764. Ges. Schriften II. S. 366.

übertriebenen und nach der Verfassung der Welt unmöglichen Anforderungen, Uneinigkeit und Zerrüttungen in Familien und ganzen corporibus, welche Ursache von daraus unnöthig entstandenen Mißverständnissen, Aergernissen, Verfolgungen und Lästerungen des Namens Christi solches gewesen sei, könnte aus der Geschichte der Kirche mit hundert Exempeln bewiesen werden, wenn wir nicht leider noch lebendige Beispiele genug vor Augen hätten, ohne solche rückwärts suchen zu dürfen." Woher aber sind diese Erscheinungen zu erklären? Theils aus den eingeschränkten Gaben der Frommen, hauptsächlich jedoch aus ihrer mangelhaften Erziehung, wie Moser behauptet. „Diese Frommen behalten bei einer wahren und gründlichen Bekehrung alle Fehler ihrer Erziehung bei, weil sie zu deren Erkenntniß und Ablegung keine oder doch nicht hinreichende Gelegenheit gehabt haben, und daher nicht wissen, daß die Unarten nur langsam abgelegt werden können, obgleich die Religion das Herz ändert. Denn die Gottseligkeit verspricht bei den wahrhaften Verheißungen dieses und des künftigen Lebens keine solche Verwandlungen unserer Menschlichkeit, daß aus einem Christen ein Adeptus, aus dem Menschen ein Engel, aus einem Idioten ein Polyhistor würde, sondern die Gottseligkeit befiehlt und überläßt uns, die göttliche Gabe der Vernunft nach unseren äußerlichen Bedürfnissen und Verhältnissen selbst zu gebrauchen und auf alle Vorfälle unseres Lebens zu heiligen. Aus einer schlechten und in der Folge unausgebessert gebliebenen Erziehung folgt natürlicher Weise Unwissenheit, unrichtiger Begriff, verkehrte Beurtheilung und unüberlegte Verwerfung solcher Dinge, die man nicht oder obenhin kennt, deren Werth und Gebrauch also man auch nicht zu schätzen weiß."

Was Moser auf diesem Punkte an den Pietisten vermißt, wird vom Pietismus selbst als die Aufgabe der Heiligung gestellt. Wenn also die Angaben des Berichterstatters richtig sind, so haben sie den Sinn, daß nach der Mitte des Jahrhunderts bei den Pietisten die Heiligung zu kurz gekommen ist. Es ist aber auch sehr glaublich, daß das Interesse an der Bekehrung, die stets geübte Erprobung derselben an religiösen Erfahrungen und Empfindungen und die immer wiederkehrenden Gemüthsschwankungen zwischen Druck der Sünden und Gewißheit des Heils jene Aufgabe in den Schatten stellten. Auch die Tendenz auf erschöpfende Erkenntniß und Mißbilligung der Sünde, welche zur Bekehrung gehörte, war viel mehr geeignet, durch die Steigerung des Urtheils ins Unbestimmte und

Allgemeine die Aufmerksamkeit auf die besonderen Untugenden zu lähmen, welche in der Bekehrung nicht schon überwunden sind. Daß Moser diese Dinge rügte, trennt ihn auch nicht grundsätzlich von den Pietisten, da diese, was er meint, in der Heiligung selbst vorschreiben. Aber in ein eigenthümliches Licht setzt er doch die fehlerhafte Praxis derselben, indem er dieselbe auf den Mangel an Erziehung zurückführt, und der sittlichen Fahrlässigkeit der mit ihrer Bekehrung allein beschäftigten Frommen den Anspruch auf selbständigen Gebrauch der Vernunft zur Selbsterziehung und Durchbildung entgegenstellt. Schon die profanen Ausdrücke, in welche er seine Forderung kleidet, mußten die Pietisten ebenso empfindlich berühren, als sie sich von dem kirchlichen Sprachgebrauch entfernen, den sie würden ertragen haben. Allein Moser hat eben dadurch die schwache Seite der Richtung deutlich gemacht. Der Pietismus leitet seine Anhänger zu überwiegender Beschäftigung jedes Einzelnen mit sich selbst an, und isolirt sie von dem gemeinnützigen Verkehr mit denen, welche anders sind, als sie selbst. Die Analogie seiner Grundsätze mit dem Mönchthum führt dann zu einer Schroffheit, welche zu dem Leben in der Welt, zu dem billigen Eingehen auf die Bedürfnisse und Interessen anders Gesinnter nicht geeignet macht. Entweder also nöthigt die Richtung dazu, daß man in dem ausschließlichen Umgang mit den Gesinnungsgenossen die Bildung der Klostergemeinde, so weit es der Protestantismus zuläßt, nachahmt; oder, wenn man im Protestantismus auf das Leben in der Welt angewiesen ist, haben die Pietisten mit ihrer Bekehrung diejenige Selbsterziehung zu verbinden, welche durch die Existenz in der Kirche und im Staat erfordert wird. Denn die Erziehung dient dazu, die Selbstsucht auch in der Gestalt der Einseitigkeit zu überwinden, und die Aufgeschlossenheit des Charakters für die gemeinnützigen Aufgaben und zugleich die billige Beurtheilung solcher Gruppen in Staat und Kirche zu erreichen, deren besondere Grundsätze man eben nicht sich zu eigen macht. Sollte es dem Pietismus unmöglich sein, diesem Anspruche Folge zu leisten, weil er dadurch auf sich selbst verzichten würde? Man mache die Probe an Christian Ernst von Stolberg, Nicolaus Lange, Bengel, dem ältern Moser, dem Freiherrn von Pfeil!

Indessen könnten diese Personen als zu wenig zahlreich erscheinen, um aus ihrer Art die Regel, welche der jüngere Moser den Pietisten auferlegt, zu bestätigen. Ueberdies aber liegt in den

Ueberzeugungen desselben eine Abweichung vom Pietismus vor, welche es zweifelhaft macht, ob er noch ein authentischer Vertreter der Richtung gewesen ist. In den Briefen über das Verhältniß der schönen Wissenschaften und Künste zur Religion, aus welchen das Urtheil über die Pietisten ausgehoben ist, erklärt Moser[1]) sich dagegen, dieses Verhältniß als das der gegenseitigen Ausschließung zu bestimmen. „Was wäre das für eine Religion, die sich nicht auf den Zustand der Welt paßt?“ Wie er wiederholt ausspricht, man müsse reden, wie die Zeit redet, in der wir leben, man müsse sich nach den Personen und Umständen richten, mit welchen man zu reden und zu handeln hat, so antwortet er auf jene Frage: „Man ist eher ein Mensch, Bürger, Unterthan eines Staates, als man ein Christ wird; durch das Evangelium wird man zum Glauben, aber nicht aus der Welt heraus berufen; man muß, sollte es auch im Kloster und in der Einöde sein, doch in der bürgerlichen Verfassung der Welt bleiben. Die geoffenbarte Religion hat die Verfassung der Welt nicht umgeworfen, das Christenthum giebt vielmehr die Anweisung, unter allen möglichen Situationen des Lebens ein glücklicher, hier schon seliger Mensch zu werden. Die Religion verwirft auch keine der Fähigkeiten, welche man zu eigenem und Anderer Besten besitzen und ihre moralische Glückseligkeit dadurch befördern kann. Sie zeigt vielmehr die Mittel, sie unsträflich zu gebrauchen und bietet die Gelegenheit dar, sie zu erhöhen und zu heiligen, und auf alle einzelnen Fälle unserer Bedürfnisse, ja selbst unseres Vergnügens anzuwenden. Alle Gaben Gottes sind gut und unverwerflich, mithin auch die hohe Gabe der Vernunft, und alles, was dahin leitet, sie zu erheitern, zu verschönern und unsere Erkenntnisse mannigfaltiger und vollkommener zu machen. Ich sage also noch mehr, daß jede Religion verdächtig und verwerflich sein würde, welche uns die Vernunft verdächtig und ihre Gaben verwerflich machen wollte.“ Moser behält ja natürlich vor, daß die Vernunft die göttliche Offenbarung nicht zu meistern, sondern anzuerkennen hat, auch indem sie dieselbe nicht begreift[2]); deshalb lehnt er den Naturalismus auf dem Gebiet der religiösen Bildung ab. Allein jener Gesichtspunkt, daß dieselbe auf die Welt einzugehen habe, bedeutet ebenso gewiß eine Annäherung an die Auf-

---

1) A. a. O. II. S. 402 ff.

2) Reliquien II. S. 258.

klärung, als er der den Pietismus leitenden Weltflucht entgegengesetzt ist. Denn, was Moser nach jenen Grundsätzen für den Christen als schicklich achtet, die Theilnahme an der Apologetik gegen den Deismus, die Beschäftigung mit der Aesthetik, das Gefallen an der Dichtung von Klopstock und von Wieland, wie sie damals noch war, der Geschmack an Ramler's und Graun's Tod Jesu, bewegt sich auf dem Grenzgebiete zwischen positivem Christenthum und Aufklärung, welches damals angebaut wurde, um einen Schutz gegen den nackten Deismus zu gewinnen. Der Erfolg dieser Bestrebungen ist der gewesen, daß die individuelle Moralität als der geschichtliche Inhalt des Christenthums gedeutet und in die für die deutsche evangelische Kirche maßgebende Stellung gebracht worden ist. Dieser Bewegung hat der Pietismus, wenigstens in Württemberg, sich nicht angeschlossen, sondern widersetzt; und er konnte nicht anders verfahren, wenn er sich nicht aufgeben sollte. Moser also hat sich in dem Maße vom Pietismus entfernt, als er annahm, daß das Christenthum auf die weltliche Bildung der Zeit nach Möglichkeit eingehen solle. Die Combination dieser Annäherung an die Aufklärung mit der pietistischen Methode des individuellen Lebens ist nun der Specialfall, den Moser in seiner Person darstellt. Ihm ist aber diese Haltung offenbar nur möglich gewesen, indem er die Verbindung mit den Conventikeln nicht festgehalten hat. Sobald er dieser Bedingung des vollständigen Pietismus sich entzog, um an den Interessen der weltlichen Bildung seiner Zeit theilnehmen zu können, hat er sich der Richtung so fern gestellt, daß er als ihren Fehler die Ablehnung der Erziehung zu entdecken vermochte. Dieser Fehler erklärt auch den Verfall, welchen die Württembergischen Gemeinschaften bald nach der Zeit, in welcher Moser an den Pietisten die Erziehung vermißte, zu erkennen geben[1]). Einen umfangreicheren Spielraum zur Erprobung seines Urtheils gewährt aber der Pietismus im 19. Jahrhundert, welcher wenigstens theilweise auf die von Moser geforderte Theilnahme an der weltlichen Zeitbildung und an der Politik eingegangen ist.

---

1) Siehe unten Cap. 47.

46. Jeremias Friedrich Reuß und Friedrich Christoph Oetinger.

In die theologische Facultät zu Tübingen, in welcher neben Pfaff bis 1747 Weißmann den Pietismus vertreten hatte, wurde derselbe nach Pfaff's Abgang in der Person von Jeremias Friedrich Reuß wieder aufgenommen. Dieser Mann, geboren 1699, seit 1732 Professor der Theologie in Kopenhagen und Hofprediger des Königs Christian VI., 1749 Generalsuperintendent von Schleswig und Holstein, hat von 1757 bis 1777 die erste theologische Professur und die Kanzlerwürde in Tübingen bekleidet. Als Student hat er sich eng an Bengel angeschlossen und hat von 1719 bis 1727 mit ihm in Briefwechsel gestanden. Als Repetent hat er 1731 bis 1732 mit Oetinger und Anderen einer Erbauungsstunde angehört, und hat bei dieser Gelegenheit sich dem Geschmack Oetinger's für Böhme widersetzt. Von Kopenhagen aus hat Reuß 1743 den Briefwechsel mit Bengel wieder aufgenommen. Er bekennt sich als dessen Schüler, dessen tägliches Handbuch der Gnomon sei; indessen ergiebt sich aus den Schriften von Reuß nicht, daß er den speciellen Zug der Theologie Bengel's sich zu eigen gemacht hat. In seinen Predigten[1]) gebraucht er den Ausdruck Besprengung mit dem Blut Christi nur metaphorisch für Vergebung der Sünden. In einem Brief an Bengel äußert er Interesse an der typischen und prophetischen Theologie, deren Ausführung ihm als Bedürfniß erscheint; aber für Bengel's apokalyptische Forschungen hat er nur eine oberflächliche Nachfrage übrig[2]). Die folgenden Briefe drehen sich um Zinzendorf's Angelegenheiten. Auch die Vertheidigung der Offenbarung Johannis gegen Semler (1772) verräth nicht, daß Reuß dabei an den Gebrauch gedacht hat, welchen Bengel von diesem Buche gemacht hat. Semler scheint ihm das zugetraut zu haben; er schiebt ihm die Meinung unter, daß wenn die Apokalypse ächte Schrift eines Apostels sei, sie für alle Christen in demselben Maße wie die anderen Bücher des N. T. stets und unumgänglich wichtig

1) Die Lehre von der Rechtfertigung in vier Predigten. 2. Aufl. Leipz. 1747; sind auch abgedruckt in R.'s Predigten ehemals in Kopenhagen vor der königl. Herrschaft gehalten. Zwei Sammlungen. Neue Ausg. Tübingen 1759.

2) Wächter, Joh. Albr. Bengel S. 339.

sei. Reuß aber erklärt darauf, aus der göttlichen Eingebung eines Buches folge, daß es nützlich zur Lehre und Besserung sei, jedoch sei nicht jedes eingegebene Buch gleich gut zu diesen Zwecken, vielmehr seien die Bücher Ruth, Esther, Chronik in dieser Beziehung geringer als andere. Diese Beispiele, in diesem Zusammenhang gebraucht, lassen nicht darauf schließen, daß Reuß der Apokalypse den Werth beigelegt hat, in welchem sie von Bengel anerkannt wurde. Allerdings bezieht er sich in seinen Schriften gern auf den Gnomon Bengel's, allein die älteste Schrift von Reuß, welche vorliegt[1]), richtet sich vielmehr nach Pfaff. Indem nämlich Reuß die Darstellung der Theologie gemäß der Erfahrung und der Empfindung des Herzens und in der Beziehung auf die Praxis eingerichtet, und von den metaphysischen Stelzen der scholastischen Methode herabgesetzt wissen will, beruft er sich auf Pfaff, welcher das metaphysische Schellengeläute der verschiedenen Ursachen bei der Erörterung der theologischen Lehren unangenehm finde. Reuß meint die Lehre von der Rechtfertigung auf den Fuß der Apologie der C. A. zurückführen zu sollen, und das Schema der verschiedenen Ursachen der Rechtfertigung, innere, äußere, materiale, formale, entbehren zu können. Jedoch bewegt sich seine Darstellung in der hergebrachten Ordnung der als rechtgläubig geltenden Gedanken, und bei allem Bestreben nach Praxis hat er auch in dieser Darstellung die Zeugnisse der Apologie übersehen, in denen die Abzweckung der Rechtfertigung auf die religiösen Functionen des Vorsehungsglaubens, der Demuth, der Geduld, des Gebetes bezeugt ist. Bemerkenswerth ist jedoch, daß Reuß in den Begriff des Glaubens, welcher der Rechtfertigung des Sünders durch Christus entspricht, das Merkmal der intima coniunctio et perpetua communio cum Christo einrechnet, als Bedingung für die Theilnahme an den Heilsgütern, welche Christus darbietet. Er

1) Annotationes quaedam practicae ad formam doctrinae scholastico-acroamaticae in articulo de iustificatione. Hafniae 1735, abgedruckt in Opuscula varii generis theologica fasc. II. p. 183—276. In dieser Sammlung (Tübingen 1768. 70) sind 10 Dissertationen, Programme und Reden von Reuß zusammengestellt, welche früher einzeln erschienen sind. Römer, Kirchl. Gesch. Württ. S. 490 erzählt zum Ruhm von Reuß, seine Programme seien wiederholt aufgelegt worden, was eine große Seltenheit bei diesen kleinen Schriften sei. Das ist ein Mißverständniß der oben bezeichneten Thatsache.

meint, dies sei verständlich, auch wenn der Begriff dieser unio nicht deutlich ist. Diese vorsichtige Behauptung schaut weder nach der individuellen Mystik im Sinne Philipp Nicolai's aus, noch schiebt sie dem Rechtfertigungsurtheil den Glauben als Werthobject unter. Wie sie gemeint ist, hat Reuß später klar gestellt[1]). Er deutet nämlich die Vereinigung mit Christus auf die Verbindung der Gläubigen als der Glieder mit ihrem Haupte, in Folge deren die Güter, welche Christo zustehen, den Sündern zu Theil werden, welche an ihn glauben[2]). Denn wie man als Glaubender zur

1) Vier Predigten S. 36. 81.

2) Reuß beruft sich dafür auf Luther. Nun habe ich II. S. 26 diese ursprünglich in der lutherischen Kirche überlieferte Deutung der unio oder des matrimonium ecclesiae cum Christo an eine beiläufige Aeußerung Luther's aus de libertate christiana anknüpfen können. Ich trage aus seiner Evangelienpostille (Walch XI.) noch folgende Ergänzungen nach. In der ersten Predigt am 20. Sonntag nach Trin. kleidet er wie in de lib. chr. in das Bild von Bräutigam und Braut den Vorgang der Rechtfertigung des Einzelnen, welchem gemäß der Austausch zwischen unserer Sünde und Elend, die Christus übernimmt, und seiner Gerechtigkeit, die wir übernehmen, stattfindet (S. 2326—28). Nun aber versteht Luther unter der Braut im Verhältniß zu Christus vorherrschend die Kirche. „Das ist unter allen Gleichnissen und Bildern, damit Gott dieses Reich Christi uns vorstellet, ein erlesen und lieblich Bild, daß der Christenheit Stand heißet eine Hochzeit oder eheliche Vereinigung, da Gott selbst seinem Sohn eine Kirche auf Erden erwählet, die er zu seiner Braut ihm zu eigen angenommen (zweite Pr. am 20. S. n. Trin. S. 2334; 2. S. n. Epiph. S. 648; am Katharinentage S. 3199). Nur unter dieser Voraussetzung wendet Luther die Vereinigung (unio mystica) in dem bezeichneten Sinne des Austausches auch auf den einzelnen Gläubigen an (S. 3201), und demnach findet er „den rechten Grund der Seligkeit in dem Glauben, welcher Christum und das gläubige Herz also vereinigt, daß alles gemein wird, was sie haben auf beiden Seiten" (Pr. am Christtage S. 174—176). Im Abendmahl ferner, in dem Empfang des Leibes und Blutes Christi findet Luther die Versicherung dessen, was schon im Glauben stattfindet, daß „wir ein Kuchen werden mit dem Herrn Christus, daß wir treten in die Gemeinschaft seiner Güter und er in die Gemeinschaft unseres Unglücks" (Pr. am Ostertage S. 843). Vgl. noch die Hochzeitspredigt über Eph. 5, 22 in der Epistelpostille XII. S. 2558 ff. und in den Tischreden XXII. S. 406. — Das ist etwas ganz anderes, als wenn Philipp Nicolai (II. S. 22. 23) lehrt, daß der einzelne Christ, indem er Gottes Liebe erwidert, zu einem Kuchen mit Gott, d. h. göttlicher Natur theilhaft wird. Man hat also hienach keinen Grund mehr sich dagegen zu sträuben, daß die unio mystica im Sinne von Nicolai ein Luxusartikel in der lutherischen Theologie ist.

Kirche gehört, so bezieht sich die Rechtfertigung auf die Sünder, welche durch diese Verfügung zugleich zur Kirche bestimmt werden. So hat Reuß wieder einen Gedanken Spener's (II. S. 28) gerettet, welcher für die Hallenser verloren gegangen war.

Auch in der Bestimmung der Umstände und in den Folgerungen aus der Rechtfertigung unterscheidet sich Reuß von denselben vortheilhaft. Allerdings sieht es nach der von den Hallensern geforderten passiven Versicherung aus, wenn er die Rechtfertigung erproben will an kräftigen und empfindlichen Rührungen und Bewegungen des Herzens, die nur nicht in einem besondern Grade erwartet werden dürfen[1]). Allein die Buße, welche er als Correlat des richtigen Glaubens vorschreibt, wird nicht in der übertreibenden Manier des Kampfes gedeutet, und wo Reuß speciell auf die Versicherung des Heiles eingeht, weist er dieselbe immer in den bestimmten Thätigkeiten nach, welche die Erfahrung ausfüllen. Die Seligkeit im Glauben besteht darin, daß man sich Gottes und des Heilandes freut, daß man sich in alle Wege Gottes, und in die eigene wenn auch noch so beschwerliche Führung schickt, und daß man Gott dafür lobt und preist. Die Versicherung der Vergebung der Sünden lehrt er daran erkennen, daß man sich zu Gott hält, nach der Gerechtigkeit hungert, Abscheu gegen das Böse hat, sich selbst verleugnet und Gott liebt, kurz alles ausübt, was zur Gotteskindschaft gehört. Endlich die Versiegelung mit dem heiligen Geist, welche Reuß richtig als die Bezeichnung des Eigenthums Gottes und nicht in der Uebertreibung wie Steinmetz (II. S. 473) deutet, weist er in allen den Thätigkeiten nach, an denen man die Glieder Christi erkennt[2]). Demgemäß hat er mit großer Nüchternheit den jungen Phil. Matth. Hahn über die unziemlichen Gedanken von Gott und den heiligsten Dingen belehrt, von welchen derselbe ebenso wie die Sturm (S. 22) und andere Pietisten gerade während des Gebets und der Meditation heimgesucht wurde. Reuß meinte, man solle solche Einfälle nicht für satanische Anfechtungen halten, sondern sie unbeachtet lassen, da sie auch als etwas Unfreiwilliges nicht angerechnet wer-

1) A. a. O. S. 146. 167.

2) Vgl. die Zweite Sammlung der Predigten. — Damit stimmt überein Phil. David Burk, Die Rechtfertigung und deren Versicherung im Herzen. 7 Theile. 1762—65.

den[1]). Der praktische und maßvolle Sinn, welcher sich in diesen Ansichten kund giebt, erinnert auf das Deutlichste an Bengel (S. 65). Als Pietisten aber bewährt sich Reuß in den Predigten durch die Vorschriften über das Gebet. Er meint, daß derjenige kein Christ sei, welcher nicht in dem anhaltenden vertraulichen Umgang mit Gott steht, das Gespräch des Herzens mit Gott übt, und stets darauf bedacht ist, sein Herz vor Gott auszuschütten. Zwar leistet er einem solchen Verfahren, wie das der Sturm war, keinen Vorschub; er kennt die Schranken, welche der Name Jesu und die Ergebung in Gottes Willen dem Gebetsdrange setzt; er läßt auch den kurzen Rufen ihren Werth, und billigt nicht die Wohlredenheit; endlich kennt er das Dankgebet in seiner ganzen Bedeutung. Allein er setzt doch, wie die württembergischen Pietisten überhaupt, eine Redefertigkeit als Regel fest, welche immer nur Sache eines bestimmten Temperaments, und in diesem Falle erst recht der Gefahr eines mechanischen Gebrauchs ausgesetzt ist.

Reuß ist in seiner Jugend durch die Wolff'sche Schule gegangen. Daher hat er die Klarheit und Nüchternheit der Darstellung erworben. Bengel's Einfluß und seine Theologie erkennt man höchstens aus der Aufmerksamkeit auf biblische Themata, welche Reuß für seine Disputationen in Tübingen wählte, z. B. über den ewigen Vorsatz Gottes als Grundlage der Lehre von Christus und der Kirche nach Eph. 3, 11, über den verschiedenen Gebrauch von πνεῦμα im N. T., über die Regel, die Schrift durch sich selbst auszulegen. Da Reuß von Bengel's massiven Begriffen keinen Gebrauch macht, so ist er in jenen Schriften noch mehr Nachfolger von Pfaff und von Weißmann, als von Bengel. Aber indem er den anwachsenden Strom des Deismus eindämmen und die in der heil. Schrift niedergelegte Offenbarung rechtfertigen wollte, zeigt sich, daß er unter die noch von Pfaff innegehaltene Linie der Rechtgläubigkeit zurückgegangen ist. Da die heiligen Schriften der Apostel, sagt er, die Richtschnur unseres Glaubens sind, so muß ausgemacht sein, daß sie von Gott gesandt, auch von dem heil. Geist dergestalt erleuchtet und in Religionssachen belehrt worden sind, daß man ihr Wort sicher für das Wort Gottes halten darf[2]). Das ist zuerst die Ansicht der Socinianer und Arminianer gewesen, welche Pfaff noch abgelehnt hat (S. 48).

1) Paulus, Phil. Matth. Hahn S. 52.

2) Theol. Abhandlung von den Wundergaben des heil. Geistes, über-

Die angeführte Abhandlung verfolgt nun die Aufgabe, nachzuweisen, daß in den außerordentlichen Wundergaben, mit welchen die christliche Kirche in ihren ersten Zeiten ausgeschmückt war, ein vorzüglicher Beweisgrund für die Wahrheit der christlichen Religion liege. Andererseits folgt die Wahrheit derselben aus dem inspirirten Charakter der Schriften der Apostel. In diesem Interesse hat Reuß die Aechtheit der Apokalypse d. h. ihre Abfassung durch den Apostel Johannes vertheidigt. Dazu dient ihm der Beweis, daß der Verfasser sich Johannes nennt, sich eine Auctorität beilegt, wie sie einem Apostel zukommt, daß das Buch der Lebenszeit des Apostels Johannes angehört, mit dem Inhalt und der Sprache des Evangeliums nicht streitet, sich dem Verdacht einer Fälschung entzieht und von den Zeugen im zweiten Jahrhundert durchgängig anerkannt wird. Das sind nun die beiden Grundsätze, welche den apologetischen Supranaturalismus von dem rechtgläubigen System unterscheiden; die Wahrheit des Christenthums wird bewiesen durch die begleitenden Wunder und die vorangegangenen Weissagungen, und wird bewiesen durch die Glaubwürdigkeit der Schriftsteller, welche als Apostel objectiv und subjectiv befähigt waren, richtiges Zeugniß vom Christenthum abzulegen, deren Stellung zu den Schriften entweder evident oder mit den oben angeführten Gründen nachweisbar ist, welche endlich in Uebereinstimmung mit Christus die Auctorität des A. T. bestätigen. Diese Methode also, welche man mit dem Namen von Gottlob Christian Storr, dem Sohne von Johann Christian, zu verknüpfen pflegt, ist von Reuß zuerst ins Werk gesetzt worden[1]). Vor Storr finden wir auch schon Magnus Friedrich Roos[2]), auf der Bahn dieser Methode. Die Glaubenslehre von Roos, welche dem gleichartigen Compendium von G. Chr. Storr[3]) um sieben Jahre voranging, ist ein rein biblisch gehaltenes Lehrgefüge

setzt durch Ernst Bengel (aus 3 Dissertationen von 1768. 69). Tübingen 1779. S. 23.

1) Wie schon Römer a. a. O. S. 492 erkannt hat.

2) Geb. 1727, Decan in Lustnau 1767, Prälat zu Anhausen 1784, gestorben 1803. — Vgl. Christliches Glaubensbekenntniß und überzeugender Beweis von dem göttlichen Ursprung und Ansehen der Bibel, den neusten Einwürfen (Semler's) entgegengesetzt. 1773. Christliche Glaubenslehre. 1786.

3) Geb. 1746, Prof. der Theologie in Tübingen 1780, Oberhofprediger in Stuttgart 1797, gestorben 1805. — Doctrinae christianae pars theoretica e sacris literis repetita. 1793.

auf Grund des geschichtlichen Verhältnisses der Bibel zu Christus. Beide Theologen nehmen aber im Vergleich mit Büsching eine conservative Haltung ein und setzen sich Semler entgegen, indem sie auf die Ausscheidung von jüdischen Elementen der neutestamentlichen Schriftstellerei sich nicht einlassen. Roos behauptet dabei eine größere Strenge als Reuß, da er die Inspiration auch der Worte in der Bibel aufrecht erhält. Es ist unverkennbar, daß der Umschwung der Theologie, welchen diese Theologen herbeigeführt haben, gerade den Anforderungen entspricht, welche Pfaff und Weißmann gestellt hatten. Nun gehören ja auch Reuß und Roos für ihre Personen zum Pietismus; allein im Ganzen war demselben mit dieser Form der Theologie wenig gedient. Das Pathos, welches dem Pietismus unentbehrlich ist, wird durch diese nüchterne Lehrweise nicht genährt. Der jüngere Storr ist auch nicht mehr direct mit den praktischen Interessen der Richtung verflochten gewesen. Allein es darf nicht übersehen werden, daß Roos und Storr den Beweis für ihr System nach der von Spener anerkannten, auch für Moser giltigen Instanz von Joh. 7, 17 erwarten. Obgleich nun hiedurch der Zusammenhang dieses apologetischen Supranaturalismus mit dem reformatorischen Antriebe Spener's klar gestellt, und die absichtliche Bestreitung der Aufklärung durch diese Schule außer Zweifel ist, so hat sie doch von den Anhängern Bengel's und Oetinger's dieselbe Verdammung erfahren, wie der Rationalismus.

Während Reuß sich durch Bengel auf die Hochschätzung der Bibel hingewiesen sah, hat er die Besonderheit des von Bengel geübten theologischen Geschmackes von sich ableiten lassen. Denn es bedurfte wirklich noch einiger fremdartigen Zusätze, damit das Interesse an den massiven Begriffen für den Pietismus in Würtemberg fruchtbar würde. Diese Ausbildung hat Bengel's hermeneutischer Grundsatz einem andern von seinen Schülern zu verdanken, welcher ebenso wenig wie sein Meister eine akademische Lehrstelle fand. Denn er machte von Anfang an den Eindruck der Heterodoxie, und seine neuen und bedeutsamen Gedankenreihen werden in einer Unklarheit des Ausdrucks vorgetragen, welche für einen akademischen Lehrer nicht geeignet ist. Dennoch hat Würtemberg keinen genialeren Theologen aufzuweisen als Friedrich Christoph Oetinger[1]). Er ist 6. Mai 1702 zu Göppingen

1) Vgl. O.'s Leben (Autobiographie) und Briefe als urkundlicher Com-

geboren. Durch seinen Vater, der daselbst Stadt- und Amtsschreiber war, wurde er von Jugend auf zur Theologie bestimmt, und besuchte nach einander die Klosterschulen zu Blaubeuren und zu Bebenhausen. Hier trat dem muntern Jüngling die Zumuthung nahe, die Rechte zu studiren, und verwickelte ihn in lange dauernde peinliche Ueberlegungen, welche weder durch den Rath Anderer noch durch sein eigenes Gebet zu einer Entscheidung geführt wurden. Schließlich fiel ihm ein, daß er auf dem Wege der Rechtsgelehrsamkeit zu Glanz, Macht und Ehre gelangen könne, daß es aber besser sei, Gott zu dienen. In dieser Motivirung wählte er mit 19 Jahren die Theologie als Beruf. Der Entschluß erinnert an die conversio eines Mönches, und die begleitenden Umstände verstärken diesen Eindruck. Denn von Stunde an wurde Oetinger ein anderer Mensch, war nicht mehr galant in Kleidern, ging nicht mehr in Gesellschaft, redete wenig, gab die Lesung der Classiker auf und las nur in der Bibel. Diese Farbe hat seine Frömmigkeit stets bewahrt, da er in den Evangelienpredigten die sogenannten Mitteldinge einfach für Sünde erklärt. Er wollte ferner nach seiner Erweckung in der Eile den Grund der theologischen Wahrheit durchschauen, und plagte sich mit den Fragen, wie er mit Christi Blut besprengt, und wie Christus mit Wasser, Blut und Geist gekommen sei. Unter diesem ängstlichen Forschen und Beten wurde er krank und quälte sich in der Erinnerung an seine Sünden. Den einzigen Trost in diesen Umständen fand er im letzten Capitel der Offenbarung Johannis, obgleich er sich noch über die „Leiblichkeit der himmlischen Vorwürfe“ wunderte. In dieser seiner Erweckung befolgt Oetinger denselben Maßstab wie Christoph Hochmann (II. S. 339), welcher zwischen dem Dienst der Welt und dem Dienst Christi wählend, die Mission des Separatismus als den Inhalt der letztern Aufgabe erkannte.

Indessen als Oetinger, nachdem er von seiner Erkrankung genesen, 1722 sein Studium in Tübingen begann, trat er zunächst unter den Einfluß des Schülers von Wolff, Bilfinger (S. 17). Unter dessen Anleitung beschäftigte er sich mit Malebranche und Leibnitz. Alsbald aber interessirte er sich auch für die Kabbala

---

mentar zu dessen Schriften, herausgegeben von K. Chr. E. Ehmann. Stuttg. 1859. — Dessen Evangelienpredigten. Leonberg 1850; Epistelpredigten. Reutlingen 1852. — Auberlen, Die Theosophie Oetinger's. Tübingen 1847.

und wurde durch den Pulvermüller Joh. Caspar Obenberger mit Jakob Böhme's Schriften bekannt gemacht. Ferner kam er durch den Verkehr mit dem Professor der Medicin Elias Cammerer in Berührung sowohl mit dem neuern katholischen Zweige der Mystik, als mit Bengel's apokalyptischen Entdeckungen. Auch imponirte ihm Cammerer durch die Gabe der theologischen Centralerkenntniß, welche später ihm noch einmal in der Person eines Bauern Marcus Völker in Groß-Rudstädt bei Erfurt entgegentrat. Diese Einflüsse haben schon innerhalb der nächsten drei Jahre die Richtung Oetinger's verändert. Die philosophische Bildung, welche er von Bilfinger empfing, war von Hause aus mit theologischen Problemen durchsetzt oder auf dieselben zugeschnitten. Indem er nun die Uebereinstimmung dieser mechanischen Weltanschauung mit dem Christenthum an der Bibel zu erproben suchte, wurde es ihm zunächst zweifelhaft, ob Christus und die Apostel wirklich diejenigen letzten Begriffe besessen hätten, welche die Wolffianer der christlichen Weltanschauung unterlegten. Der Anstoß, welchen Oetinger in dieser Beziehung an der Monadologie nahm, ist der Abneigung der Pietisten gegen Aristoteles Metaphhysik nächst verwandt. Allein während diese Stimmung der Hallenser niemals zur Klarheit darüber gedieh, welches der Abstand zwischen der christlichen Religion und jener Deutung des Zusammenhangs der Dinge sei, so hat Oetinger ähnlich wie Dippel an die Stelle der gangbaren Combination von Philosophie und Religion eine andere gesetzt, welche freilich nicht minder fehlerhaft ist. Er war daran irre geworden, daß die einfachen Dinge, welche zur Erklärung der Welt vorausgesetzt wurden, die bewegenden Kräfte seien, durch deren Zusammenwirken die Welt entstände. Er mochte nun an die Stelle dieser Annahme die andere setzen, daß das Leben als Zusammenfassung einer Vielheit von Kräften der letzte erreichbare Begriff zur Erklärung der Welt, und daß das Leben in dieser Bestimmung immer körperlich sei. Allein das Bedenkliche bei dieser Entdeckung war, daß er diese Hypothese deshalb als nothwendige Wahrheit ansah, weil er sie in der heiligen Schrift bezeugt zu sehen glaubte. Die sieben Geister, welche in der Apokalypse, die Cheruben, welche in der Vision Ezechiels zur Erscheinung Gottes gehören, sah Oetinger als die Zeugnisse der göttlichen Offenbarung für seinen Satz von dem Leben an, welcher zugleich für die Welt, wie für das Wesen Gottes der Schlüssel sein

sollte. Zur Ausprägung dieser Ueberzeugung hat neben dem Vorbild Bengel's in der Deutung der heil. Schrift die Anerkennung der Kabbala als uralter Weisheit und der Zauber der Constructionen Böhme's beigetragen. Die Vermengung der Mythologie kabbalistischer und böhmistischer Herkunft mit einer Schriftauslegung, welche Bilder der Phantasie gerade als allgemein giltige Verstandeserkenntnisse vindicirt, begründet die Behauptung, welche bei Schülern Oetinger's auftritt, die Schrift sei ein Document von Metaphysik, Psychologie und Logik (I. S. 581). Dadurch wird der Standpunkt, welchen Oetinger als Philosoph und Theolog in Einem schon während seiner Studien in Tübingen erreicht hat, deutlich gemacht. In der rechtgläubigen Theologie gilt die stillschweigende, also nicht überlegte Voraussetzung, daß die Distinctionen der platonischen und aristotelischen Metaphysik das richtige Mittel sind, um die religiösen Anschauungen und Größen in der Bibel zu verstehen. Dieser Fehler aber wird überboten, indem Oetinger die Bibel als Document einer objectiv metaphysischen Weltanschauung gebraucht, welche wegen des Ortes, an dem sie gefunden wird, zugleich für den Christen verbindlich und für den Philosophen überzeugend sein soll.

Mit der Anlehnung an Böhme trifft bei Oetinger in den folgenden Jahren bis 1737 eine Annäherung an den Separatismus zusammen. Dieselbe verläuft in verschiedenen Graden, theils in einem Verkehr mit Separatisten, welcher wenigstens Gleichgiltigkeit gegen das Interesse an der Kirche verräth, theils in directer ausgesprochener Tendenz auf Absonderung, welche doch nicht zur That wird. Ursprünglich hat ohne Zweifel die Art seiner Erweckung, welche in ihm das Heiligkeitsbestreben und die Abwendung von der Welt hervorrief, ihn auch zu separatistischen Folgerungen disponirt. Er stand noch unter dem frischen Eindruck dieser Erfahrung, als er 1721 in Göppingen mit Anhängern von Rock zusammentraf, und von ihnen über den Werth und den Erfolg der Inspirationsreden unterrichtet wurde. Ihn zog dabei besonders die Ueberlegung an, die Inspirirten erführen wegen ihrer Sache Verfolgung, die Pfarrer aber und die Speciäle litten niemals nicht, jene also seien den Aposteln ähnlicher als diese. Oetinger prüfte nun die gedruckten Reden von Rock an der Vergleichung mit den Propheten des A. T., fand zwar die Nachahmung geringer als das Vorbild, konnte sich jedoch nicht entschließen, das

Unternehmen der neuen Propheten zu verdammen. Indessen mit dieser Toleranz und Neutralität überwand er die Versuchung, sich ihnen zu unterwerfen. Auch später, als er mit Rock persönlich zusammentraf, hat er sich zurückhaltend benommen, und damit die ihm zugemuthete Anerkennung des Propheten abgelehnt. Nach der Beendigung seines Studiums hat er 1728 in regem Verkehr mit dem Dr. Kayser in Stuttgart gestanden, welcher Anhänger Böhme's (II. S. 365) und so streng auf Separation bedacht war, daß er es seinem Meister nicht verzeihen wollte, im Frieden mit der Kirche gestorben zu sein. Derselbe hat freilich, wie Oetinger berichtet, später im Angesicht des Todes ebenso mit der Kirche sich ausgesöhnt. Als Oetinger 1729 sich auf Reisen begab, hatte er es hauptsächlich auf Jena abgesehen, wohin ihn die Nachricht von der Erweckung unter Studenten und Bürgern zog, welche den Erscheinungen in der apostolischen Zeit gleichartig sein sollte. Unterweges aber suchte er in Frankfurt den Rath Fend (II. S. 351) auf, mit welchem er schon correspondirt hatte, und ließ sich von ihm zu einem jüdischen Meister der Kabbala führen, für welche sich Oetinger ebenso wie Fend und dessen Mündel, die Tochter von Joh. Jak. Schütz interessirte. Von dort aus besuchte er Berleburg und Schwarzenau, das heißt, er ging den Inspirirten nach. Er sah auch wiederholt an der Tafel des Grafen von W.-Berleburg den kürzlich dort ansässig gewordenen Dippel, fand jedoch an ihm nicht viel Geschmack. In Jena ging Oetinger zu Spangenberg, welcher den Mittelpunkt der pietistischen Erweckung daselbst bildete, und dessen separatistische Neigungen bekannt sind (II. S. 427). Indessen alsbald zeigte sich, daß Oetinger dem Kern der Bewegung in Jena, nämlich der Halle'schen Bekehrungsweise, keinen Geschmack abzugewinnen vermochte. Er war vielmehr von einem ganz andern Interesse erfüllt. Denn als er in einer Versammlung von fünfzig bis sechszig Studenten aller Facultäten, in der man kniefällig betete, zum Reden aufgefordert wurde, hielt er es für angemessen, seine Entdeckung der biblischen massiven Grundbegriffe vorzutragen und die Lehre von den Monaden zu bestreiten. Man kann sich den befremdenden Eindruck dieser Rede bei dieser Gelegenheit vorstellen, auch, daß die Erweckten „in ihren Begriffen nicht dazu gestimmt“ waren, auf Oetinger's Entdeckung einzugehen. Allein diese Mittheilung giebt den Schlüssel zu der bisher dargestellten Haltung Oetinger's gegen-

über den Separatisten, welche er mit Vorliebe aufgesucht hat, ohne doch ihrem kirchenfeindlichen Sinne nachzugeben. Er war zunächst so vollständig von seiner Entdeckung der biblischen Grundbegriffe eingenommen, daß die Frage nach dem Werthe oder Unwerthe der Kirche für ihn durchaus kein Gewicht hatte. Offenbar aber hegte er zugleich die Meinung, unter Separatisten eher Theilnahme für seine Entdeckung zu finden, als bei kirchlichen Theologen. Und in Spangenberg will er sich auch nicht getäuscht haben. Jedoch gelang es ihm nicht, in Halle, wo er zu Vorlesungen im Winter 1729—30 zugelassen wurde, mit seiner neuen Erkenntniß Fuß zu fassen. Er hat über die Sprüche Salomo's, für welche er eine ausgesprochene Vorliebe hatte, und über Logik gelesen, um seine Philosophia sacra geltend zu machen. Die Zuhörer aber scheinen ihn verlassen zu haben. Er schreibt diesen Mangel an Erfolg dem Umstand zu, die Studirenden in Sachsen seien gewohnt, sich alles in die Feder dictiren zu lassen, und Baumgarten habe damals schon einen großen Anhang gehabt, d. h. durch seine Nachgiebigkeit gegen diese Gewohnheit, deren ihn ja Lange beschuldigt hat. Hieraus ergiebt sich, daß Baumgarten, schon ehe er 1732 Adjunct der theologischen Facultät wurde, also neben seinem Amt als Pfarradjunct an der ULFKirche, Vorlesungen gehalten hat. Im Mai 1730 ging Oetinger nach Herrnhut zu Zinzendorf, ebenfalls in dem Gedanken, „ob er da philosophiam sacram besser anbringen könnte.“ Indessen bemerkte er, daß man dort viel weniger Sinn für die heilige Schrift als für die Lieder des Grafen hatte. Nichts desto weniger ließ er sich dort festhalten, indem es ihm an dem Grafen gefiel, daß er jeden in seiner Ueberzeugung frei ließ. Das war dessen anfängliche Politik. Allmählich aber versuchte Zinzendorf, Oetinger für alle seine Gesichtspunkte zu gewinnen, wollte ihm auch eine Mission nach Frankreich auftragen. Gegen jenes nun zeigte sich der Württemberger spröde, gegen dieses schützte er seine dienstliche Pflicht gegen seinen Herzog vor, und wurde December 1730 durch das Consistorium zurückberufen.

Vom Frühjahr 1731 bis zu gleicher Zeit 1733 war Oetinger Repetent im herzoglichen Stipendium. Kurz vor dem Antritt dieses Amtes gab er ein Buch zur Empfehlung Böhme's heraus, in welchem, wie er nachher angegeben hat, durch Willkür des Druckers die hinzugefügten Cautelen in Lesung Böhme's weggelassen waren. Dies gab Anlaß zu erheblichen Streitigkeiten mit

den befreundeten Amtsgenossen, wodurch auch die im Stift gehaltenen Andachtstunden Noth litten. Da faßte Oetinger den Entschluß, seine Liebhaberei an Böhme dahin zu stellen und einen neuen Plan für die Beschäftigung in den Conventikeln vorzuschlagen, welcher mit Erfolg gekrönt wurde. Gegen das Ende der bezeichneten Ausführung ist jedoch Oetinger dem Separatismus viel näher getreten als vorher. Er hat damals einen „Abriß der evangelischen Ordnung zur Wiedergeburt" geschrieben, welchen er selbst wenige Jahre nachher als sehr gesetzlich bezeichnet hat. Er spricht sich in dieser Schrift sehr streng gegen die Berührung mit der Weltlust aus. Ferner hat er nicht nur damals eine Scheu vor der Verwaltung des Abendmahls gehabt, welche gelegentlich von Amts wegen ihm oblag, sondern er ist sogar in dieser Zeit nach langer Erwägung so gut wie entschlossen gewesen, von der verfallenen Kirche sich abzusondern. Hiemit trifft zusammen, daß er sich beklagt hat, das Studiren hindere ihn an der Reinigkeit des Herzens. Aus dieser peinlichen Lage befreite ihn der Rath Bengel's, wieder auf Reisen zu gehen. Und indem er die bisherigen Scrupel abschüttelte, faßte er den Entschluß zu reisen in der Absicht, der philosophia sacra allein obzuliegen. Man kann vielleicht urtheilen, daß die eine fixe Idee die andere verdrängte. Zinzendorf, welcher damals bis zum April 1733 in Tübingen verweilte, versprach Oetinger allen Vorschub zu dessen heiligen Absichten, d. h. zur Verbreitung der philosophia sacra, und bestimmte ihn dadurch zu einem zweiten Aufenthalt in Herrnhut, welcher ein Jahr dauerte (Juni 1733 bis Juli 1734).

Ein eigenthümliches Schauspiel muß das Zusammensein der beiden Männer dargeboten haben, von denen jeder den andern für seinen besondern Zweck zu gebrauchen entschlossen war. Sie waren beide einander gewachsen an Eigenthümlichkeit der Ueberzeugung und Kraft des Vorsatzes, auch einander gleich in der eilfertigen Betriebsamkeit, ihre Absichten an möglichst vielen Menschen wirksam zu machen. Ihre Absichten freilich waren gänzlich heterogen, auf der einen Seite der Plan, eine apostolische Gemeinde von activ Heiligen einzurichten, welche auch in ihrer parochialen Verbindung mit der lutherischen Kirche sich darauf vorbereitete, als Gemeinde von Streitern nicht blos die Bekehrung von Heiden zu unternehmen, sondern auch eine Reformation der lutherischen Kirche anzubahnen; auf der andern Seite eine neue vorgeblich biblische Metaphysik mit einer

starken Zumuthung von sacrificium intellectus als Grundlage des erst jetzt aufzuschließenden Sinnes der christlichen Offenbarung. Der Inhaber dieser neuen Weisheit, damals schon über 30 Jahre alt, war ungeachtet seiner vielen Reisen so hartnäckig unerfahren, um zu erwarten, daß er seine heilige Philosophie bei der wunderlichen Gemeinde anbringen könne, deren Gleichgiltigkeit gegen die Bibel er schon kennen gelernt hatte. Der Andere, wenig älter, war durch seinen Stand und seine Weltstellung, wie durch seine damals erreichten Erfolge dem württembergischen Magister überlegen. Er duldete andere Meinungen in seiner Nähe, weil er sich zutraute, allmählich Alle mit seiner Liebenswürdigkeit und seiner Ueberredung seinen Zwecken dienstbar zu machen. Mit diesem Vorbehalt ging der Graf vorläufig soweit auf Oetinger ein, daß er sich von ihm im Hebräischen und Griechischen unterrichten, und ihn an der damals unternommenen Uebersetzung des N. T. theilnehmen ließ; übrigens hatte er keine Eile, sich für die neuen biblischen Grundbegriffe zu interessiren. Wie mag er ein ganzes Jahr dem doctrinären Andrängen seines Gastes ausgewichen sein? Und als Oetinger ohne Erfolg abgezogen war, wie zähe bleibt der Graf bei seinem Vorsatz, ihn nicht los zu lassen, wie dreist ist sein briefliches Versprechen, er solle mehr Respect für seine Schrifterklärung erfahren, wenn er zum drittenmale zurückkehre, und wie zudringlich ist er, indem er Oetinger eine Mission in den Orient in Aussicht stellt, um das Heil aus der Brüdergemeinde dorthin zu tragen. Es gereicht nicht zum Vortheil Zinzendorf's, wenn man mit diesen Versprechungen, die theils nicht ernst gemeint, theils auf Oetinger's Interesse schlecht berechnet waren, vergleicht, wie gründlich dieser jenen durchschaut hat. Bemerkenswerth ist nur, daß Oetinger, obgleich er an dem Charakter des Grafen so viele Fehler zu rügen fand, dessen Zauber schwer hat widerstehen können und ihn stets lieb behalten hat. Aber eben als Zinzendorf 1736 und 1737 wiederholt Oetinger an sich zu locken unternahm, widerstand der letztere wegen der widerspruchvollen Eindrücke, welche er von jenem empfangen hatte. In dieser Epoche ist Oetinger auch als Vertheidiger des Herrnhutischen Gesangbuches aufgetreten in „Fester und schriftmäßiger Grund einiger theologischer Hauptwahrheiten, dargethan gegen die von M. Hänschel in Zittau dem Herrnhutischen Gesangbuch aufgebürdeten Irrthümer“ (1734). Diese Schrift ist jedoch vielmehr eine Urkunde der eigenthümlichen Ansichten Oetinger's als ein

Zeugniß seiner Gemeinschaft mit jener Gemeinde. Denn die Anklage des Gegners, daß in gewissen Liedern das innere Licht im Sinne der Radicalen und die Wiederbringung anerkannt sei, was nach den angezogenen Proben mindestens nicht deutlich ist, benutzte Oetinger dazu, um sich selbst ausdrücklich zu diesen Lehren zu bekennen. Hatten ja doch Pfaff und Bengel die Möglichkeit, daß die Heiden selig werden können, vorbehalten (S. 51), wenn auch nicht in dem positiven Satze, den Oetinger bejaht, daß gemäß dem Protevangelium ein natürliches Lebenslicht in den Menschen gesetzt sei, in Kraft dessen Gott in den Heiden einen Glauben an ihn ohne äußerliches Wort wirke. Eine Anspielung darauf enthält auch die erste unter den Epistelpredigten.

Hatte sich Oetinger so weit mit dem Radicalismus eingelassen, so ist es um so erklärlicher, daß er damals, bei dem zweiten Aufenthalt in Herrnhut wieder stärker mit dem Problem der Separation in die Enge gerathen war. Dieses bewog ihn, zunächst in Leipzig seit dem Sommer 1734 Medicin zu studiren, um einen Lebensberuf zu erwerben, wenn ihm der Kirchendienst unmöglich geworden wäre. Gleichzeitig aber arbeitete er dort eine Schrift aus: „Von der Herunterlassung Gottes." Seine Stimmung gegen die Kirche ist damals so gereizt gewesen, daß er die Herunterlassung Gottes zu den Sündern als den Maßstab für die Möglichkeit, bei der Kirche zu bleiben, verwendete. Da nun jene Nachsicht Gottes ihre Grenze hat, so führte ihn auch die Ueberlegung des Rechtes zur Separation zu keinem runden Urtheil; sondern in seiner casuistischen Betrachtung behielt er Umstände vor, unter welchen die Absonderung als göttliches Gebot erscheinen würde. Das Studium der Medicin beschäftigte ihn darauf auch in Halle, wo er zugleich über die Sprüche Salomo's als die Unterlage seiner **philosophia sacra** Vorlesungen hielt. Nachdem er von Halle aus Holland besucht, und dort mit den Gichtelianern sich bekannt gemacht hatte, setzte er in Homburg bei dem Dr. Kämpf, dem bekannten Anhänger der neuen Propheten (II. S. 375), das Studium der Medicin fort. Dessen Zumuthung, aus der Kirche auszuscheiden, widerstand er zwar; allein das Schwanken darüber, ob er es nicht doch thun solle, währte fort, bis er im Sommer 1737 in sein Vaterland zurückgekehrt, die Entscheidung in die Hand des Consistoriums legte. Er stellte sich nämlich demselben vor mit der Erklärung, er habe für alle Fälle Medicin studirt;

wenn man nun ihn für verdächtig und zum Kirchendienst nicht geeignet hielte, so solle man ihn auf die Medicin verweisen. Uebrigens nahm er für die Verpflichtung auf die Symbole eine gewisse Weite in Anspruch, da er in Beziehung auf die Schrift so genau gesinnt sei. Quia und Quatenus sei einerlei, da die Symbole ihn doch nur an die heil. Schrift bänden. Da nun die Behörde auf jenen Antrag keine positive Antwort ertheilte, so fügte sich Oetinger und trat die ihm verliehene Pfarrei zu Hirsau bei Calw an. Er war offenbar in seinen Grübeleien über Separation mürbe und müde geworden; und da er bei seiner Bekanntschaft mit allerlei Separatisten auch deren Schattenseiten nicht übersehen konnte, so resignirte er sich zum Kirchendienst in der Ueberzeugung, daß er in einer kleinen Gemeinde mehr Freiheit habe, der Wahrheit nachzuspüren, als wenn er sich in eine abgesonderte Gesellschaft begäbe.

Zehn Jahre etwa hat der Verkehr Oetinger's mit Separatisten und mit der Brüdergemeinde, und mindestens fünf Jahre seine Beschäftigung mit dem Problem der Absonderung von der Kirche gedauert, ehe er auf eine zufällige Weise, ohne definitive Entscheidung gegen das Recht der Separation unter allen Umständen in den Kirchendienst überging. Es war geboten, die verschiedenen Wendungen und Wechselfälle seines Lebens in dieser Epoche zu bezeichnen, weil in dem Gebiet der lutherischen Kirche Niemand von den Pietisten einen solchen Weg genommen hat, wie der bedeutendste Theolog unter ihnen. Man dürfte sich also auch nicht wundern, wenn in seiner Amtsführung mancherlei vorgekommen wäre, was die stille Fortdauer separatistischer Gesichtspunkte verriethe. Das ist auch gewissermaßen der Fall, wenn auch nicht in dem Umfang, daß er in seinen Predigten die Gebrechen der Kirche und der Geistlichen blosgelegt und die Separatisten mit Vorliebe erwähnt, daß er die Geistlichen gern mit den Pharisäern verglichen, und ihnen den Märtyrermuth der Sectirer gegenübergestellt hätte, welche den Aposteln ähnlicher wären, wie die amtlichen Diener der Kirche[1]). In den beiden Predigtsammlungen, welche oben angeführt sind, ist nicht eine einzige Aeußerung dieser Art enthalten; die Angabe sieht aber überhaupt wie eine Verallgemeinerung des Eindrucks aus, welchen der jugendliche Oetinger

---

1) So giebt es Palmer an, Die Gemeinschaften und Secten Württembergs. 1877. S. 32.

durch die ersten Mittheilungen über die Inspirirten empfing, wie eine Umdeutung, welche in einem Gedächtnißfehler des letzten Berichterstatters wurzelt. Hingegen äußert Oetinger[1]) einige Male solche Grundsätze, welche unter den Voraussetzungen und Ansprüchen des Separatismus ebenfalls vorkommen; jedoch spricht er sie nur hypothetisch aus. Wenn es nach Recht ginge, meint er das eine Mal, müßten die Meisten von der Kirche und vom Abendmahl ausgeschlossen werden, nur wegen ihres Unglaubens, Kleinmuthes, Ungeduld. Aber Gott läßt jetzt alles neben einander gehen und überläßt die Menschen größtentheils sich selbst. Das andere Mal erklärt Oetinger, wie die Feinen in der niederländischen Kirche (I. S. 329), Gott fordere von den Hirten, daß sie in der christlichen Gemeinde Schafe und Wölfe unterscheiden, daß sie Niemand das Heil zuerkennen als dem, welcher glaubt, daß sie die Sacramente den Gläubigen reichen. So soll es sein, das muß jeder Hirt wissen, sonst ist er ein Miethling. Aber, fährt er fort, kann er es wegen Vermischung der Guten und Bösen nicht thun, so muß er sich in Jesu Barmherzigkeit zu stellen wissen und, was er nicht ändern kann, Gott befehlen. Vielleicht sind auch diese beiden Aeußerungen so zu verstehen, daß Oetinger, welcher in der Vorbereitung zu den Predigten nicht der Sorgfältigste gewesen ist, jene nach Separatismus schmeckenden Grundsätze mehr aus Unvorsichtigkeit als aus Absicht vorgetragen hat, um sie alsbald unwirksam zu machen. Er sagt zwar auch einmal, das heutige Christenthum sei wieder ein ceremonielles Judenthum geworden; aber er fügt nur hinzu, es gehöre Ernst dazu, es recht zu sehen und durch den Tag die Nacht des A. T. zu vertreiben. So wenig erfährt er schließlich eine Versuchung zu bedenklichen Folgerungen, daß er an Zinzendorf, Swedenborg, den Convulsionärs, den Inspirirten, den Separatisten von der besten Art, den Andächtigen unter den öffentlichen Anstalten nur den Anlaß zu vorsichtigem Urtheil zu nehmen erklärt, indem er das Wachsthum im Guten darin findet, daß man sich nicht mehr ärgert[2]). Endlich wenn Oetinger die Schlaffheit des sittlichen Urtheils als Babel bezeichnet, so knüpft er doch daran nur die Warnung, daß man sich jenes Fehlers nicht schuldig machen soll[3]).

1) Evangelienpredigten I. S. 275. 488.

2) Epistelpredigten S. 5. 355.

3) Aus dem Weinsberger Predigtbuch, in der Biographie von Ehmann S. 271.

Oetinger hat den Ort seines Kirchendienstes häufig gewechselt. Nachdem er 1738 zu Hirsau bei Calw angestellt worden war, kam er 1743 nach Schnaitheim bei Heidenheim, 1746 nach Walddorf bei Tübingen, 1752 als Decan nach Weinsberg, 1759 in gleicher Eigenschaft nach Herrenberg, 1766 als Prälat nach dem Kloster Murrhard. Dort ist er 10. Februar 1782 gestorben. Von allen diesen Gemeinden mit Ausnahme derer in Weinsberg erfährt man nicht, wie sie sich zu ihrem Pfarrer verhalten haben; sie sind also mehr oder weniger zugänglich für ihn gewesen und haben ihm keinen erheblichen Anstoß gegeben. Nur in Weinsberg hat Oetinger einen schweren Stand gehabt, theils im Allgemeinen, weil die Gemeinde aus der kirchlichen Legalität und sittlichen Schlaffheit sich nicht wollte aufrütteln lassen[1]), theils im Besondern durch Verläumdungen, welche ein Schulmeister gegen Oetinger's Frau und Tochter ausgestreut hatte. In jener antipietistischen Stimmung war die Gemeinde in Weinsberg um so weniger geneigt, die Predigtweise gelten zu lassen, in welcher Oetinger sich von dem gewöhnlichen Wege entfernte. „Mährleinsprediger" hatte eine Almosenempfängerin den Decan genannt; und dieses Wort bezeichnet allerdings einen Zug in Oetinger's Predigten, welcher die Leute befremden konnte. Nicht nur die Anekdoten, die er einstreute, sondern auch die Verhandlung aller möglichen Controversen gegen Plato und Leibnitz, Töllner und die Berliner und wie viele Andere, die Anführung gleichzeitiger Prediger, wahrscheinlich aber auch der dogmatische Vortrag der apokalyptischen Rechnungen Bengel's und der Swedenborgischen Entdeckungen jenseitiger Zustände, die Empfehlung der Kabbala in den Predigten durften bei Solchen Anstoß hervorrufen, welche nicht überhaupt indifferent und passiv oder nicht von Hause aus für diese Eigenthümlichkeiten interessirt waren. Oetinger war in dieser Beziehung ohne Zweifel durch die Landgemeinden verwöhnt, und überlegte nicht, daß in der Stadt Weinsberg ein anderer Geschmack billige Berücksichtigung erwartete. Es macht also freilich seiner Aufrichtigkeit Ehre, verräth aber nicht die pflichtmäßige Umsicht, daß er den Weins-

1) **Ehmann** in der Biographie S. 264 meint die Gegner O.'s in Weinsberg als „böse Pietisten" vorstellen zu sollen. Jedoch die Aeußerungen in den Predigten, die er mittheilt, weisen nur auf weltförmige Christen hin, die dem Pietismus überhaupt ablehnend gegenüberstehen.

bergern vorrückt, sie verachteten und verfolgten ihn, während Fremde und ihm Unbekannte seinen Vortrag mit der kindlichsten, zärtlichsten Dankbarkeit ehrten. Das sind also Anhänger, welche von auswärts seine Predigten besuchten und von ihm auch die neuen Anregungen empfingen, die er als Schüler Bengel's und in eigener Machtvollkommenheit ausstreute. Hingegen finden sich in seinen Predigten zahlreiche Rügen gegen die Herrnhuter, ihre einseitige Beschäftigung mit der Versöhnung, ihre selbstgefällige Gleichgiltigkeit gegen die Entwickelung des göttlichen Reiches in der Zukunft und gegen die Gerichte Gottes. Oetinger hat ferner ohne Zweifel dieselben im Auge, indem er gewisse Conflicte folgendermaßen bezeichnet: „Wenn wir rechten Ernst auf Jesum wenden, werden wir bald erfahren, wie wir gehaßt, verspottet, verhöhnt werden von der Welt, und zwar nicht von der groben Welt der Hurer und Mörder, sondern von der andächtigen, auch gar von der pietistischen Welt; denn diese selbst hassen sich unter einander wegen zertheilter Meinungen“ [1]). Hiedurch wird die Mittheilung Moser's (S. 39) bestätigt, daß um 1750 die einheimischen Pietisten mit den herrnhutisch Gesinnten hart auf einander gestoßen sind.

Um Oetinger's Stellung in der Theologie, namentlich seinen Anspruch zu verstehen, in der philosophia sacra den Zusammenhang der Grundbegriffe Christi und der Apostel zu besitzen, muß man seine Anerkennung Bengel's und Böhme's sich vergegenwärtigen. In Bengel, dessen Chronologie der Apokalypse er entstehen sah, verehrt er den Propheten seiner Zeit, nach dessen Deutung der Offenbarung Johannis das Nöthigste mit massiver Begreiflichkeit verstanden werden kann, wie ein symmetrisches Gebäude. Die heilige Schrift, das Lagerbuch der Welt, sei nicht für Ein Mannesalter geschrieben, jede Zeit gebe neue Aufschlüsse; für diese Zeit haben wir an Bengel's erklärter Offenbarung genug, bis die erleuchteten Juden kommen und die Grundbegriffe deutlich machen. Bengel habe in der Erkenntniß der Zeiten die Apostel übertroffen, denen jene nach Apg. 1, 7 verschlossen war. In der Tendenz auf massive Begriffe hat Oetinger auch Bengel's Deutung des Blutes Christi angenommen. Allein er ist sich bewußt, diesen Lehrer zu überbieten, indem er nach dessen Methode das

---

1) Epistelpredigten S. 421.

ganze System der Erkenntniß aus der heiligen Schrift auszugestalten sich getraut[1]). Während Bengel seine chronologischen Berechnungen als eine Aufgabe betrachtet, welche neben der kirchlichen Lehre her zu lösen wäre, als ein Interesse, welches nicht Allen, sondern Wenigen zusteht (S. 76), hat Oetinger dieselben als die legitime Form der Deutung des göttlichen Reiches und der göttlichen Gerichte anerkannt, sie in diesem Sinne auf die Kanzel gebracht, die Bekanntschaft mit ihnen jedem Theologen zugemuthet, und die Gleichgiltigkeit der Herrnhuter gegen diese Sache als deren hauptsächlichen Mangel beurtheilt. Die Aufstellung eines neuen Systems der Theologie gemäß den Andeutungen Bengel's unternahm jedoch Oetinger nicht ohne Anlehnung an Böhme, in welchem er den eigentlichen Meister der Kabbala erkannte, wie ihm schon 1729 der Frankfurter Kabbalist gesagt hatte. Auch Böhme erkannte er in gewissem Sinne als Propheten an, dem Gott auf übernatürlichem Wege die Möglichkeit der Kräfte der Natur eröffnet, oder die Grundweisheit gezeigt habe, welche zur heiligen Schrift gehört. Die philosophia sacra, welche eben Oetinger vertritt, findet er schon durch Böhme beschrieben, und er hat dessen Weltanschauung in einer Schrift: „Irdische und himmlische Philosophie" (1765) auch als den Maßstab zur Beurtheilung anderer Systeme gehandhabt. Wenn auch Böhme selbst sich mit unächten Ausdrücken verdächtig gemacht habe, so daß er mit Vorsicht gelesen werden muß, so sei, meint Oetinger, nach der Bibel kein Buch so wichtig als dessen Schriften. Indessen urtheilt er daneben, daß Böhme nicht die Einsicht in die Offenbarungen Gottes empfangen habe, welche aus der Willkür Gottes entspringen, und deshalb nicht aus dem Grundwesen der Dinge abgeleitet werden können[2]). In dem Gebiet der willkürlichen Verfügungen Gottes in der unsichtbaren Welt verläßt Oetinger sich vielmehr auf Swedenborg, dessen Visionen über den Zustand nach dem Tode und der geistlichen Fortbildung derer, die zur Seligkeit bestimmt sind, ihm willkommen waren, weil er von selbst zu ähnlichen Annahmen gekommen war[3]). Er mißbilligt aber dessen metaphorische Auslegung der Apokalypse. Es ist merkwürdig, daß Oetinger

---

1) Nach Auberlen a. a. O. S. 529 ff.

2) A. a. O. S. 113. 480. Biographie S. 546. 644. 680.

3) A. a. O. S. 531. 540.

neben seinem gesteigerten Biblicismus die Anerkennung dieser Propheten einführt. Das hat freilich nicht den Sinn, daß deren Offenbarungen neuen Glaubensinhalt über die heilige Schrift hinaus darbieten; aber doch den, daß sie zu einer richtigern Auslegung derselben anleiten, als ohne sie möglich war. Oetinger will diese Annahme nicht als enthusiastisch im bedenklichen Sinn gelten lassen, indem er sich auf den reformirten Theologen Hottinger in Heidelberg beruft, welcher bewiesen habe, daß immer das Ordentliche und das Außerordentliche neben einander laufen müssen[1]). Dieser Satz aber ist in Art. V. der Augsburgischen Confession nicht vorgesehen, und würde schwerlich für eine Theorie der Schriftauslegung zu verwerthen sein, welche der Tendenz der lutherischen Kirche entspräche.

Außer den genannten Auctoritäten kommt für den Charakter der philosophia sacra Oetinger's noch seine Schätzung der Chemie als Hilfsmittels für das Verständniß der heiligen Schrift in Betracht. Er hat in Walddorf 1746 angefangen, die alchemistischen Schriftsteller zu lesen und in der Chemie zu experimentiren, in der Absicht, dadurch seine theologischen Begriffe zu bestätigen. Darüber schreibt er 1748 an den Grafen von Castell: „Wer die wahre Metaphysik heiliger Schrift mit aus der Chemie lernt, der hat etwas gelernt, daraus er bei dieser verrückt philosophischen, im Innersten des Herzens fanatischen und indifferent orthodoxen Zeit Festigkeit beweisen kann, die Schrift nicht metaphorisch zu verstehen, wo sie proprie auch in den ersten Begriffen von der Seele will begriffen sein." Und 1749: „Die Chemie und die Theologie sind bei mir nicht zwei, sondern Ein Ding"[2]). Die Combination dieser beiden Erkenntnißgebiete ist nun schon ein Protest gegen die platonische und die leibnitzische Metaphysik, an welchen Oetinger hauptsächlich das auszusetzen hatte, daß sie die Materie für Schein erklärten. Die Combination von Chemie und Schriftforschung ist als Methode von derselben Bedeutung wie der metaphysische Satz Oetinger's, daß die ersten Anfänge aller Dinge Wirksames und Leidendes, Geist und Materie, oder nach der heiligen Schrift Himmel und Erde, Licht und Finsterniß sind. Ebenso ist auch im menschlichen Leben unter dem Gesichtspunkt der Heils-

1) A. a. O. S. 540.
2) Biographie S. 559. 574.

bestimmung Seelisches und Geistliches unterschieden und auf einander bezogen. Dem entspricht weiter, daß in dem natürlichen Menschen eine Vorempfindung des Göttlichen als sensus communis gegenwärtig ist, den Oetinger mit Vorliebe in den Sprüchen Salomo's nachweist. Diese Annahme erinnert an die radical-mystische Behauptung des Funkens in der Seele, unterscheidet sich jedoch von derselben durch die Anerkennung eines blos relativen Werthes dieser Ausstattung des natürlichen Menschen. In dem Idealismus von Leibnitz wird die ganze Welt intellectualisirt, die Wirklichkeit auf die Vorstellung der Monaden reducirt. Dem gegenüber erklärt Oetinger gemäß seiner Methode, daß Leben und Selbstbewegung den Gedankenbildern vorgehe. Ebenso sind das ewige Leben und die ewige Selbstbewegung die ersten und höchsten Ideen von Gott als Geist. Der Verstand, der Wille, die Freiheit Gottes sollen zwar nach Menschenweise zuerst gefaßt werden; allein es ist dies nur eine Art zu denken, von Menschen angenommen; in der heiligen Schrift geht überall das Leben voran. Die ewige Geburt Gottes aus dem Verborgensten der Gottheit ist eher zu fassen als der Verstand. Das ist nun so undeutlich und hilflos geredet wie möglich. Wenn Oetinger einerseits sagt, der Verstand und der Wille Gottes werden nach Menschenweise zuerst aufgefaßt, und wiederum sagt, die Geburt Gottes ist eher zu fassen als der Verstand, so richtet sich der erste Satz nach der empirischen Methode; und wenn Oetinger es mit der Offenbarung Gottes ernst meinte, so mußte er in dem Willen Gottes sein Wesen erkennen. Aber der zweite Satz deutet einen neuen Apriorismus an, in dessen Verfolgung man mit der Idee von Gott einsetzt, welche hinter der Offenbarung zu ahnen wäre. Die ewige Geburt Gottes vor aller Offenbarung festzustellen ist nun Böhme's Unternehmen, aber das ist der Anerkennung des Werthes der Offenbarung zuwider. Und was Anderes kommt dabei heraus als gewaltsame, paradoxe, in ungenauer Rede vorgetragene Combinationen, in welchen die Wörter nicht bestimmte und sich gleich bleibende Begriffe bezeichnen! „Jesus will uns in das Physicum verum, in das wahre Wesen hineinführen. Keine Seele, kein Geist kann ohne Leib erscheinen, keine geistliche Sache kann ohne Leib vollkommen werden, alles was geistlich ist, ist dabei auch leiblich. Darum will Gott selbst im Fleisch offenbar sein und leiblich soll alle Fülle Gottes in Christus wohnen." „Licht und Finsterniß muß physice und nicht mora-

liter in der Seele verstanden werden. Wer das Physicum Jesu Christi aus den notionibus scripturariis wegläßt, darum weil er das nicht so plausibel und deutlich machen kann, der bleibt nicht bei Jesu Methode. Licht, Herrlichkeit ist constitutiv und physisch zu nehmen, hernach hat man die Freiheit, sich als ein Haushalter Gottes mit moralischen Denominationen weiter zu erklären. Licht bringt Gerechtigkeit mit sich." „Leibhaftig sein ist eine Realität oder Vollkommenheit, wenn sie nämlich von den der irdischen Leiblichkeit anhangenden Mängeln gereinigt ist. Diese sind die Undurchdringlichkeit, der Widerstand und die grobe Vermischung. Diese drei können von der Leiblichkeit hinweg gethan werden, wie aus dem Fleisch und Blut Christi bei Joh. 6 und aus der Auferstehung der Gläubigen erhellt." Die Herrlichkeit Gottes, in welcher Oetinger dasselbe sieht, was die Kabbalisten als die Sephirot gedeutet hatten, versteht er als ein wahrhaftiges Licht mit geistlich leiblichen Eigenschaften[1]). Dennoch schlägt Oetinger den Weg der Umdeutung ein, so wie er seine Aussagen über Leiblichkeit Gottes auf der Kanzel vorträgt. „Gott, sagt er, ist wie die vier Lebendigen vor dem Throne Gottes lauter Augen, lauter Gesicht, lauter Empfindung, so daß alles von Ewigkeit vor ihm gegenwärtig ist und er nicht nur alles sieht, sondern auch alles bewirkt. Darum schreibt sich Gott Augen, Ohren, Nase, Hände und Finger zu, weil er das Urbild aller dieser Werkzeuge zum Empfinden ist und in seiner heiligen Vorsehung oder besser Allwirkung auch alles Göttliche (? vielleicht Weltliche) empfindet" [2]). Das ist sehr metaphorisch geredet.

Indem Oetinger die massiven Grundbegriffe aller Erkenntniß in der heiligen Schrift nachweist, setzt er zugleich voraus, daß dieselben ein vollständiges System bilden. Aber über dieser vorgeblichen biblischen Metaphysik erhebt sich das System der Erlösung als eine Erkenntniß, die bei aller Uebereinstimmung mit dem physicalischen Typus der Grundwahrheiten, welcher sich auch im Gebiet der Erlösung fortsetzt, doch ihren Grund in dem freien Entschlusse Gottes hat, die Menschen aus der Sünde zu befreien und zu der Höhe der Bestimmung zu erheben, welche vor dem Sündenfall noch nicht erreicht war. In dem Entwurfe seiner

---

1) Bei Auberlen S. 66. 136. 147. 178.

2) Evangelienpredigten I. S. 446.

Theologie bringt gewissermaßen Oetinger das zur Ausführung, was Pfaff und Weißmann gefordert hatten (S. 47. 57); er macht sich aus der Eigenthümlichkeit der Worte eine Glaubensanalogie, als wenn kein Katechismus oder Lehrbegriff der Kirche existirte. Das System Oetinger's kann hier auch nicht in dem kürzesten Entwurf vorgetragen werden[1]). Unbrauchbar ist an ihm der ganze Aufzug der massiven, chemischen, physischen Grundbegriffe, schon weil dieselben undeutlich sind. Denn die Leiblichkeit, welche mit dem Geiste zusammen sein soll, auch in Anwendung auf Gott, ist nur negativ bestimmt, indem wir die Undurchdringlichkeit, die Schwere und die grobe Vermischung dabei nicht denken sollen. Mit diesem Abzug wissen wir aber erst recht nicht, was jene Bestimmung des Geistes ist. Oetinger hat nun freilich durch Einprägung dieser und der dazu gehörenden Formeln seine Anhänger für den Wolffianismus und die Aufklärung unzugänglich gemacht; allein einen Werth zur Verdeutlichung des Christenthums hat dieses Begriffsmaterial nicht. Was jedoch an seiner Theologie werthvoll bleibt, ist die bedeutende Stellung in der christlichen Gesammtanschauung, welche er nach Anleitung der Briefe an die Kolosser und die Epheser der Gemeinde Christi anweist[2]). Sie ist das Correlat des Hohenpriesterthums Christi; in ihr als dem Leibe Christi breitet sich die Fülle der Gottheit aus, welche in Christus leiblich wohnt, und macht sie zum überweltlichen Theatrum, auf welchem Gott seine mannigfaltige Weisheit offenbaren will. Gott, Christus und dessen Gemeinde sind nach Joh. 17 Eins. Der ewige Vorsatz Gottes ist darauf gerichtet, in Christus und der Gemeinde die Tiefen des göttlichen Lebens zu offenbaren. Hätte Oetinger anstatt der physischen Grundbegriffe zur Deutung der Realität Gottes und seiner Offenbarung ethische angewendet, so würde er diese Combination noch deutlicher gemacht haben. Er hätte dann auch nicht blos auf die Absonderung der Gemeinde von der Welt einen Werth gelegt, welcher an seine separatistischen Neigungen erinnert, sondern würde die die Welt beherrschende und überwindende Stellung der Gemeinde gefunden haben. Anklänge an jene Gedankenreihe bieten auch die Predigten dar. Indem

---

1) Eine Skizze seiner Soteriologie habe ich in der Lehre von der Rechtf. und Versöhnung 2. Aufl. S. 608—610 entworfen.

2) Auberlen S. 455 ff.

Oetinger von Jesus und der Gemeinde redet, spricht er es aus, daß man alle Erkenntniß in Christus und als ein Mitglied der Gemeinde hat, und fordert dazu auf, in dem Epheserbrief zu lesen, wie Alles auf Christus und die Gemeinde hinausläuft, welche zusammen den Mittelpunkt der Regierung Gottes bilden. Jesus und die Gemeinde ist der Hauptvorwurf aller Gläubigen; und wer wissen will, ob sein Glaube rechtschaffen ist, prüfe sich selbst, ob er in seinem Geschäfte Alles darauf anstelle, daß er Christi Gemeinde in dem Dienste, den er seinen Gliedern leistet, ehre und leite. Ja Oetinger findet dieser Combination gemäß ebenso wie Reuß (S. 122) auch den Gedanken Luther's wieder, daß die Zusprechung der Gerechtigkeit, als hätten wir das Gesetz erfüllt, deshalb erfolgt, weil wir mit Christus vereinigt sind, und als Glieder unter ihm als dem Haupte stehen, oder weil in der Ehe mit Christus uns Alles zu Theil wird, was sein ist[1]). Diese Deutung der Rechtfertigung ist jedenfalls richtiger als die, welche er sonst aufstellt, daß dem, in welchem der Geist die Oberhand führt, die künftige Vollkommenheit im Voraus angerechnet werde, und zwar jedem nach seiner Stufe und Art.

Die Abzweckung der Welt auf Christus und die Gemeinde, welche Oetinger in den beiden Briefen entdeckte, diente ihm einmal dazu, die Wichtigkeit der apokalyptischen Erwartungen zu bestätigen, dann aber auch dazu, die Wiederbringung als die Probe jener Erkenntniß in Aussicht zu nehmen. Dazu boten sich ihm noch nähere Unterstützungsgründe dar. Während er in Hirsau Pfarrer war, fand er sich besonders angezogen von dem Rector der Schule in Calw, Johann Martin Schill. Derselbe glaubte die Wiederbringung und wurde von Verstorbenen besucht, die er zwar nicht sah, aber hörte und an ihren Stimmen erkannte. Von ihnen erfuhr er, daß die Verstorbenen mit ihren bisher gehegten Gesinnungen und Meinungen in das Jenseits träten, und dieselben nicht so bald ablegten, auch wenn sie an der Qual, welche sie davon hätten, deren irrige Art erkennten. Verstorbene Separatisten bekannten, daß ihr Theil in jener Welt nicht der vorzüglichste sei. Ueberhaupt erfuhr Schill von diesen Gästen, daß die Confusion der Parteimeinungen jenseits noch größer sei als hier. Nun hatte der Prälat Oechslin, welcher öffentlich das Gebet für die Todten

1) Evangelienpredigten II. S. 79. 81. I. S. 72. 585. 401. 413.

empfahl, dennoch die Lehre von der Wiederbringung allen Gründen Schill's zum Trotz nicht zugestehen wollen. Nach seinem Tode kam er zu diesem und berichtete, seine Ueberzeugung von der Ewigkeit der Höllenstrafen habe ihn drüben in Angst und Bangigkeit, ja in Verzweifelung versetzt, bis Gott sein Gebet erhört, und ihm die Ueberzeugung vom Gegentheil erweckt habe. Er machte es Schill zum Vorwurf, nicht stärker mit Gründen und Ueberredung in ihn gedrungen zu sein, um ihm schon früher die richtige Ansicht beizubringen. Oetinger bezeugt, daß diese Erfahrungen Schill's ihn für die gleichartigen Mittheilungen Swedenborg's zugänglich gemacht haben, und fügt hinzu: „Wahr ist, man ist nicht auf Erzählungen der Todten gewiesen, aber man muß auch nicht verwerfen, was Glaubwürdige aus treuem Grund sagen." Demgemäß hat Oetinger über die Zustände der Verstorbenen ausführlich Bescheid gewußt. Er behauptet, daß die Seelen der Verdammlichen, in welchen die Sinnesorgane ihre Bildung zurückgelassen haben, deshalb befähigt sind, alle entsprechenden Zustände des irdischen Lebens fortzusetzen. Die Qual, welche diese Seelen dadurch erfahren, dauert bis zu dem Zeitpunkt des Gerichtes, welches sie mit den wiederhergestellten Leibern in den Feuer- und Schwefelsee führt. Es muß eine plötzliche Veränderung mit den Leibern der Verdammten vorgehen, daß sie nicht verbrennen. Oetinger meint, es gebe ein kaltes und ein heißes Feuer; nur haben wir zu wenig in der Naturlehre gelernt, um dieses zu fassen. Diejenigen, welche der Seligkeit entgegengehen, bewegen sich, bis sie ihnen im Endgericht zu Theil wird, in einem Fortschritt durch Klassen und Stufen der Hoffnung und der Heiligung, in welchem sie durch Unterricht gefördert werden. In dieser Annahme richtet er sich nach Swedenborg's Entdeckungen. Oetinger denkt sich die Seligkeit nicht als die Anschauung Gottes in seiner Unendlichkeit, sondern gemäß seiner Werthlegung auf den Epheserbrief als die Anschauung Gottes in der Harmonie der Creatur mit Christus [1]). Damit stößt Oetinger das mittelaltrige Seligkeitsideal, dessen Fortdauer die Mystik wieder in die lutherische Kirche ;hineingezogen hat (II. S. 12), ebenso bestimmt ab, wie Moser, indem er den Umgang mit allen Heiligen als den Inhalt der jenseitigen

1) Epistelpredigten S. 49.

Seligkeit dachte (S. 32). Was der Eine und der Andere in dieser Beziehung behaupten, gehört auch zusammen. Diese beiden Pietisten also stellen das Seligkeitsideal her, welches der durch Christus vertretenen Bedeutung des Reiches Gottes wie der Weltanschauung des Paulus entspricht, und dem Gesichtskreis der Reformation genugthut. Diese beiden Zeugen haben hiemit für den Protestantismus etwas erworben, was von gleichem Werth mit der von Spener angedeuteten Methode der Theologie ist. Nur ist in dem heutigen Pietismus weder die eine noch die andere Erkenntniß heimisch, weil derselbe von keiner Kenntniß seiner Geschichte begleitet ist. Indem also Oetinger jenen Inhalt der jenseitigen Seligkeit aufstellt, so findet er, daß alle Menschen, auch die Verdammten schließlich in dieselbe aufgenommen werden. Die Wiederbringung erscheint ja als nahe liegende Folgerung aus der *ἀνακεφαλαίωσις τῶν πάντων ἐν τῷ Χριστῷ*, welche der Epheserbrief als das Ziel der Weltgeschichte darstellt. Ueberdies meinte Oetinger wie Bengel den Begriff der *κρίσις αἰώνιος* relativ verstehen zu sollen, weil das Beiwort einen Zeitlauf bezeichne, an welchem nur der Anfang und das Ende verhüllt sei. Indem er nun die Wiederbringung nicht von der Kanzel verkündigte, hat er sie als Geheimlehre behandelt; aber sein biblisches und emblematisches Wörterbuch (1776) bietet die Lehre unverhüllt dar.

Mag man den Wahrheitswerth der Grundbegriffe Oetinger's oder seiner philosophia sacra billigen oder verwerfen, so hat der Mann das zweifellose Verdienst, dem aus Melanchthon's Saat entsprossenen Lehrgefüge, welches bis dahin die evangelische Theologie ausmachte, durch die Verwendung der teleologischen Kosmologie des Paulus ein wirkliches System gegenüber gestellt zu haben. Es ist ja nicht an Spener's Gesichtspunkt orientirt, da die ethische Abzweckung der Offenbarung auf die Gemeinde, welche das Reich Gottes mit zu Stande bringt, für Oetinger hinter dem Gedanken verborgen bleibt, daß die göttlichen Kräfte, indem sie in der Gemeinde leibhaftig wirken, die Offenbarung Gottes vollenden. Allein die Geschlossenheit der Gesammtanschauung Oetinger's hat ihre Bedeutung für die kirchliche Stellung des Pietismus in Württemberg an der Folgerung, daß Alles in der Lehre wichtig ist, was überhaupt aus der heiligen Schrift in den Rahmen der Heilsgeschichte bis zur Wiederbringung gestellt werden kann. Unter diesem Gesichtspunkt ist Alles fundamentale, heilsnothwendige Er-

kenntniß[1]). Die Unterscheidung von fundamentalen und nicht fundamentalen Artikeln, durch welche die Halle'schen Theologen ihre eigene Rechtgläubigkeit untergraben haben, gilt nicht in der Schule von Bengel und Oetinger; vielmehr hat dieser die detaillirte Eschatologie noch über den Rahmen der bisherigen Theologie hinzugefügt, und verstärkt die Verbindlichkeit jedes Glaubensartikels durch die Werthlegung auf die massive Gestalt, in welcher er alle möglichen Einzelheiten in der heiligen Schrift findet. Der Ermäßigung des doctrinären Zuges im Lutherthum, welche schon im 17. Jahrhundert durch jene Unterscheidung unter den Glaubensartikeln Ausdruck gewinnt, tritt Oetinger im Besitz seines Systems entgegen; seinen Ansprüchen gemäß kann ein Christ den praktischen Anforderungen nur dann nachkommen, wenn er der Auctorität der heiligen Schrift in der Auffassung ihrer vorgeblichen Grundbegriffe sich unterwirft.

Unter den Anhängern Oetinger's haben Fricker, Hahn und Harttmann sich einen Namen gemacht. Wie ihr Meister haben sie das Interesse an der Naturwissenschaft mit der Schriftforschung verbunden, die beiden ersten als Verfertiger astronomischer Maschinen und Uhren, der dritte als Chemiker. Johann Ludwig Fricker[2]), in seiner Jugend unter dem Einflusse Arnold's, als Student in einem Conventikel erweckt, welches mit Bengel in Beziehung stand, hat in der Verbindung mathematischer und theologischer Studien schon früh sich die Gesichtspunkte von Bengel und Oetinger angeeignet, deren Abweichung von den gewohnten Lehr-

1) Phil. Matth. Hahn schreibt 1777 (vgl. s. Biogr. von Paulus S. 223): „Es scheint, es werden noch Verfolgungen über die Bekenner der wahren Lehre ausbrechen. Die Lehre vom Teufel, vom Königreich, von der Stadt Gottes nach dem buchstäblichen Verstand, vom Sohne Gottes und seiner wahrhaftigen Gestalt aus Gott, von seinem thierisch-menschlichen Fleisch, das er angenommen (ebenso wie jene Stiftshütte mit Thierhäuten bedeckt war), daß er in unserem Fleisch den Teufel und Tod überwunden (indem er das Bild der erhöhten Schlange selber auf sich deutet), und daß dieses unser Fleisch verklärt, vollkommen oder zu einem lebendig machenden Geist gemacht worden, der jetzt nach der Aehnlichkeit Gottes wie die Sonne alles erleuchtet, erwärmt, was der Vater in seinen Wirkungskreis zieht u. s. w., das alles wird heutiges Tages schwerlich geglaubt und hauptsächlich seine Versöhnung nicht verstanden. Nun es wird schon anders werden."

2) Geboren 1729, Pfarrer in Dettingen 1762, gestorben 1766. Vgl. Ehmann, J. L. Fricker, ein Lebensbild. Tübingen 1864.

formen ihm auch, als er im Amte war, keine Bedenken erregte. Handschriftlich[1]) ist von ihm vorhanden: „Mathematischer, aus der Natur der Materie und der Zahlen hergenommener Beweis vor die Göttlichkeit der Offenbarung Jesu Christi, vor die Richtigkeit ihrer von Sr. Hochwürden, Herrn Consistorialrath Bengel gegebenen Erklärung, ja vor die Göttlichkeit der ganzen h. Schrift, wobei zugleich der ganze Grund der Musik durch Zahlen entdecket, und die Figur der Harmonie, welche Gott in der ganzen irdischen und himmlischen Natur gelegt hat, angezeigt wird; nicht sowohl zur Ueberzeugung der Unglaubigen als zur Befestigung der Glaubigen in der Wahrheit, die da besteht in der Erkenntniß der Herrlichkeit Jesu Christi, aufgesetzet 1751." Indem Fricker ferner die Beobachtung der Natur in Einklang mit einem Lehrgebäude schriftmäßiger Begriffe zu setzen für nothwendig achtete, hat er die Richtung dieses Unternehmens dadurch bezeichnet, daß er aus Eph. 3, 18 auf die vierte Dimension der himmlischen Natur geschlossen hat. Oetinger hat durch jene Arbeiten des jungen Mannes sich imponiren lassen und dessen Ueberlegenheit in Mathematik und Physik anerkannt. Fricker hat auch wie sein Meister eine Zeitlang sich in frommen Kreisen außerhalb der Landeskirche bewegt. 1755 trat er nämlich als Hauslehrer in die Familie eines Kaufmanns van der Vliet in Amsterdam, welcher zu den in der Disciplin strengen Mennoniten gehörte. In dessen Hause fand er Verkehr mit Gottseligen aus allen möglichen Kirchen und Parteien. Als er ferner sich mit seinem Zögling 1757—58 in London aufhielt, hat ihm der Umgang mit allerlei Secten, namentlich auch mit den Methodisten, seine Stellung zur Kirche unsicher gemacht. Als er in dieser Lage Gott gebeten hat, ihm Sicherheit über seine Bestimmung zu verleihen, hat eine momentan eingetretene Vision ihm Richtung verschafft. Nach einem wiederholten Aufenthalt in Amsterdam blieb Fricker 1760 einige Monate am Niederrhein in verschiedenen Städten. Er hat hier dem Dr. Collenbusch die Anregung zum Studium der Bibel gegeben und den Brüdern Hasenkamp die Oetinger'schen Grundbegriffe beigebracht, über welche schon berichtet ist (I. S. 565). Ferner muß ihn damals in Wichlinghausen die 13jährige Dorothea Wuppermann kennen gelernt

---

1) In der Bibliothek des theol. Stifts in Tübingen, nach gütiger Mittheilung des Herrn Repetent Reischle.

haben, welche nachher in ihren Visionen von dem gestorbenen Fricker den Unterricht über die Stufen der Heiligung, wie sie von Oetinger gelehrt wurden, empfangen haben will (I. S. 577). Als Fricker nach Württemberg zurückgekehrt war, trat er 1761 zunächst als Vicar in den Kirchendienst, und war von 1762 bis zu seinem Tode 1766 Diakonus und Pfarrer in Dettingen. Hier hat er sich nun beflissen, nicht nur in seiner Gemeinde, sondern auch anderswo die Gemeinschaften zu pflegen. Ihn leitete dabei der Grundsatz, daß das Christenthum in der Abwendung von der Welt zu üben sei, und das Bestreben, Oetinger's Lehre zu verbreiten, auch auf die Gefahr hin, daß sie den Leuten unverständlich blieb. Er hat dabei auch seine wissenschaftlichen Arbeiten fortgesetzt. Im zweiten Bande der „Irdischen und himmlischen Philosophie" von Oetinger ist 1765 das philosophische System Fricker's veröffentlicht worden, von welchem jener selbst geurtheilt hat, es sei nicht so leicht zu begreifen. Aus der kurzen Angabe des Inhalts, welche Oetinger aufgestellt hat[1]), ergiebt sich sogar, daß diese Welterkenntniß die bloße Phantasterei ist, welche auf Analogieschlüsse aufgebaut wird.

Eine Sammlung von kleinen Aufsätzen Fricker's [2]) giebt Auskunft über einzelne theologische Ansichten desselben, unter welchen jedoch die oben schon berührten Erwartungen der jenseitigen Fortbildung der Gläubigen und der Wiederbringung der Bösen nicht vertreten sind. Fricker lehrt, daß Christus als das ewige Wort sich selbst von allem eigenen Bewußtsein und Gebrauch der Gott-

1) Bei Ehmann Fricker, S. 94: F. hat ein neues musicalisches System erfunden, hat dasselbe auf die Metaphysik angewandt und erklärt daraus die Figur der Seele, vergleicht die irdische und die himmlische Natur, und ist der erste, der den innern und äußern Septenarius nach Hippokrates in die Physik einführt. Seine Philosophie hat vier Hauptobjecte, nämlich Mensch, Geistesgeburt, Weltsystem, unsichtbare Welt. Er giebt den Schluß der Philosophie nicht zu, daß Fixsterne Sonnen seien, giebt dem vierten Planeten, unserer Seele besondere Vorzüge, macht das principium luctae per contraria intelligibel, statuirt eine vierte Dimension in intensis, beweist, daß die Seele in zwei Orten zugleich sein könne, und hat einen hohen Begriff von der Freiheit.

2) Weisheit im Staube, das ist: Anweisung, wie man in den allergeringsten und gemeinsten Umständen auf die einfältiglich leitende Stimme Gottes in sich achten soll; als ein Versuch einer evangelischen Moral. (Außerdem von der Versöhnung, von der Rechtfertigung und deren Versicherung u. A.) Reutlingen 1854.

heit ausgeleert und sich ins Fleisch eingehüllt hat. Während die älteren Pietisten, z. B. Rieger und Steinhofer die in Tübingen formulirte Theologie fortsetzen, hat Fricker die reformirte Auffassung der Person Christi angenommen. Ueber die Versicherung der Rechtfertigung meldet er aus seiner Erfahrung, daß er in seiner Bußangst zwar durch die lautere Predigt von der freien Gnade Gottes in Christo gestärkt worden sei, daß aber erst einige Zeit danach, da ihm Gott Menschenliebe in das Herz gab, auch das Böse an Anderen willig zu dulden, ihm ein heiteres Verständniß von Gottes Vergebungsgnade aufgegangen sei. Er zieht daraus den Schluß, daß man die Versicherung derselben nicht durch innerliche Einsprache, Gefühlserregung, Gnadenblicke zu erwarten oder zu erzwingen habe, sondern daß sie in der Fähigkeit, Gott zu lieben, ihm alles auch in den geringsten äußerlichen Dingen zuzutrauen und zu überlassen besteht, indem der Gläubige so über alle Kräfte und Ordnungen der Welt erhaben ist und von Gottes Weisheit und Gerechtigkeit geführt wird. Das ist die correcte evangelische Auffassung, welche die hergebrachte Dogmatik und deren pietistische Anwendung hinter sich läßt. Um so überraschender ist es, daß Fricker in der Erkenntniß der Pflichten denselben Gesichtspunkt einnimmt, welchen er für die Gnadenversicherung verwirft. Für die alltäglichen Entscheidungen und Entschlüsse im Leben stellt er die Regel auf: Lerne genau in deinem Herzen die Stimme Gottes und deines Heilandes von allem Andern unterscheiden, was sich sonst in dir regt. Jene Stimme des heiligen Geistes zu ermitteln ist natürlich sehr schwer. Denn indem man die eigene Vernunft als eine Schlange auch im Guten ansehen soll, darf man nicht sogleich als göttlichen Antrieb schätzen, was einem unversehens hell, lebhaft und kräftig vorkommt. Deshalb weist Fricker darauf zurück, daß man recht von sich selbst frei werden soll, um die Stimme Gottes von dem eigenen Gedanken zu unterscheiden. Er meint nämlich, daß jeder wahrhafte Blick auf Jesum erst unter dem Gefühl des Nichts geboren werde. Das ist die formale Selbstverleugnung des Quietismus. Darein setzt Fricker auch den Stand der Vollkommenheit. Freilich ist ihm der Inhalt derselben überwiegend undeutlich; aber indem er die Gelassenheit und die Menschenliebe als den Anfang der Vollkommenheit rechnet, so bestimmt er dieselbe dahin, daß man sich in den mannigfaltigen Geisteswegen willenlos hin und her lenken

läßt. Dieses geschieht in jedem einzelnen Fall mittels eines Durchbruches aus einer gewissen Finsterniß in ein neues Licht; in dieser Form aber trifft das Begehren des Gelassenen mit dem guten Willen Gottes so zusammen, daß keine Sünde begangen wird. Diese Ansicht vom Leben, welche den pietistischen Führern in Württemberg fremd ist, stimmt mit dem Grundtypus des niederländischen Pietismus überein. Ihn sich anzueignen hatte Fricker bei seinem Aufenthalt in den Niederlanden und am Niederrhein die Gelegenheit.

Philipp Matthäus Hahn[1]) ist ebenfalls durch die im Stift zu Tübingen fortgesetzten Erbauungsstunden erweckt worden. Die Genossen derselben ließen freilich ihn ihre Mißbilligung erfahren, als er den Verkehr auch mit Anderen unterhielt. Da ihm nun auch „das einseitige ewige Einerlei von Sünde und Gnade", mit welchem jene sich beschäftigten, als die Sache von Anfängern erschien, so gewann er schon früh im Pietismus eine selbständige Haltung, welche er durch den von Oetinger aufgenommenen Antrieb auf ein Ganzes christlicher Erkenntniß befestigte. Seitdem er als Vicar in Herrenberg während einer halbjährigen Krankheit Oetinger's demselben nahe getreten war, erkannte er als den rechten Geist des Christenthums, daß man in der Bibel keine Lieblingswahrheiten sucht, sondern Alles in ihr schmackhaft findet, weil Alles im Zusammenhang steht. Eine solche Darstellung des Christenthums war ihm deshalb so wichtig, weil nur aus einer Gesammtanschauung Ueberzeugung hervorzurufen wäre (II. S. 120). „Denn je mehr die Menschen vom Ganzen der Wahrheit belehrt werden, desto mehr werden sie überzeugt, desto mehr Zug fühlen sie, dieser so schön zusammenhängenden Lehre zu glauben und zu folgen, besonders wenn immer alles in Bezug auf die letzten Dinge, nämlich im Hinblick auf das Gericht und die ewige Herrlichkeit vorgetragen wird." Die Predigten Hahn's[2]) entsprechen diesen

1) Geboren 1739, Pfarrer zu Onstmettingen 1764, zu Kornwestheim 1770, zu Echterdingen 1781, gestorben 1790. Eine Autobiographie von ihm vor seiner Beschreibung mechanischer und astronomischer Kunstwerke. 1774, und in seinen hinterlassenen Schriften, herausg. von Chr. Ulr. Hahn. 1. Band. 1828. S. 1—40. Vgl. ferner E. Ph. Paulus, Philipp Matth. Hahn. Stuttg. 1858.

2) Betrachtungen und Predigten über die sonn- und feiertäglichen Evangelien wie auch über die Leidensgeschichte Jesu. 1774. Fünfte Ausgabe. Stuttg. u. Canstatt 1847.

Gesichtspunkten. Eine große Reihe derselben gilt dem Königreich Gottes und Christi, welches gemäß dem ewigen Vorsatz durch Christus, das Haupt der Gemeinde in unscheinbarer Gestalt gegründet, den Tempel der Offenbarung und den Schauplatz der Herrlichkeit Gottes bildet, bis es durch die Stufe des 1000jährigen Reiches zur Vollendung in dem neuen Himmel und der neuen Erde erhoben wird. In die Predigten, deren Texte sich nicht für dieses Thema verwerthen ließen, schlagen wenigstens immer Anspielungen auf jene Gedankenreihe ein. Immer ist Hahn bereit, an der Hand von Epheser 1. den göttlichen Plan des Weltganges als Probe des Verständnisses des Ganzen vorzutragen, in dessen Verwirklichung jeder Einzelne Gott zum Genuß durch Christus und die Gemeinde haben wird. Keine einzige dieser Predigten bezieht sich auf das Thema der individuellen Bekehrung. Beiläufig bekennt sich ja Hahn zu der Forderung, daß ein rechter christlicher Lehrer auf dem schmalen Wege der völligen Willensänderung und Herzenserneuerung zum ewigen Leben eingehen müsse, indem er als ein armer Sünder anfängt; allein das Problem ist ihm zu eng, um auf dasselbe seine besondere Betrachtung zu richten. Der Dimension seines Hauptinteresses vielmehr entspricht es, daß er mit Vorliebe die Art des großen Glaubens zeichnet. Wenn er nun dieselbe auf die Demuth gegen Gott und Menschen und auf den Eindruck der Größe Jesu bestimmt, so kommt es ihm eben darauf an, daß dieser Glaube gegenwärtig alles vermag und zukünftig um so größere Macht und Herrlichkeit erreichen wird. Die Gläubigen, sagt Hahn, können alles erlangen, weil Christus ihr Haupt ist; soll jedoch die Herrlichkeit Christi sich auch über seine Glieder verbreiten, so ist die Bedingung dazu die geduldige Uebernahme des Kreuzes. Wie er ferner es liebt, die größten Dimensionen im Bösen wie im Guten zu schildern, so meint er es ernst mit der christlichen Aufgabe der Vollkommenheit, des nach Christus bemessenen Ebenbildes Gottes, zu welchem die Gläubigen bestimmt und befähigt sind. Deshalb versteht auch Hahn die Sünde, welche durch Christus vergeben wird, als Schuld und nicht als Elend. Diese universelle und gemeinschaftliche Auffassung des christlichen Heils zieht denn auch die schon von Reuß und von Oetinger vertretene Deutung der Rechtfertigung (S. 144) nach sich. In der Vollendung des Hauptes aller Dinge erkennt Hahn die Versöhnung aller Dinge; die höchste

Glaubensgerechtigkeit des andern Adam erweise ihre versöhnende Wirkung auf das Ganze. Daß nun der Einzelne an dieser Gesammtwirkung Christi im Glauben theilnimmt, oder daß er mit Gott durch Christus versöhnt ist, versichert er sich in der daraus entspringenden activen Kindesgesinnung gegen Gott. In analoger Weise urtheilt Hahn, daß die Versiegelung mit dem heiligen Geist in dem Gewinn der Einsicht in den ganzen Zusammenhang aller Schriftwahrheiten oder in das Ganze des Reiches Gottes besteht. Daraus folgert er weiter, daß nur die in diesem Sinne mit dem heiligen Geist Erfüllten im Namen Jesu beten können. Oder, wie er anderwärts sagt, das rechte Gebet erfordert einen Verstand der großen Wege Gottes, einen Blick des Ganzen nach der tiefen Weisheit Gottes, die wir zwar nicht nach den kleinsten Theilen, aber nach gewissen Hauptpunkten des Wortes Gottes verstehen können. Nach diesem Maße, meint er, können die meisten Gläubigen seiner Zeit nicht in dem Namen Jesu beten, welchen sie so oft im Munde führen.

Diese heroische Auffassung des Christenthums ist deutlich an den Gesichtspunkten orientirt, welche Oetinger's systematische Theologie beherrschen; in demselben Maße überschreitet Hahn den regelmäßigen Gesichtskreis des Pietismus, welchem die älteren Prediger Ausdruck geben. In seinen Predigten stößt man nicht auf die nicht rechtgläubigen Elemente der Oetinger'schen Theologie. Jedoch in einigen Aufsätzen theologischer Art[1]) giebt Hahn nicht nur der Böhme'schen Ansicht von der Zerstörung der ersten Schöpfung in Folge des Falles der Engel, sondern in der Auslegung von Kol. 1, 16 auch der von den mystischen Radicalen gehegten Meinung Ausdruck, daß Christus als der Erstgeborene aller Creatur, als der himmlische Mensch das Grundwesen der englischen Welt, daß er, indem er die Sophia in sich schließt, mannweiblich, und in dieser Beziehung das Vorbild des ersten irdischen Menschen gewesen sei. Wegen dieser und anderer Heterodoxieen, ferner wegen Haltung von Conventikeln in späten Abendstunden kam Hahn 1781 in Untersuchung vor dem Consistorium, und mußte sich auf die symbolischen Bücher, so wie auf das Rescript von 1743 verweisen lassen; auch wurden seine Schriften verboten. Trotz der Eigenthümlichkeit und Großartigkeit seiner theologischen Gesammtansicht

1) Vermischte theol. Schriften. 1. Theil, Anhang.

verräth Hahn in anderen Beziehungen pietistische Engherzigkeit. Wir werden dieselbe nicht sowohl in seinem Betriebe von Conventikeln, als vielmehr in deren Schätzung gegenüber der Kirche später festzustellen haben. Damit trifft eine Nachgiebigkeit gegen pathologische Affectionen zusammen, daß er Stimmen gehört und beachtet hat, Ahnungen gefolgt ist, daß er einmal den Einfall, in den Conventikel nach Stuttgart zu gehen, als Eingebung des göttlichen Geistes verstanden hat. Er nimmt es sich auch nicht übel, einem Manne in Onstmettingen, welcher ohne Grund ihn beim Consistorium verklagt hat, nachzurechnen, daß er nebst Frau und Kindern, also die ganze Familie binnen sieben Jahren ausgestorben ist. Das ist ein Urtheil nach dem Geschmack radicaler Pietisten (II. S. 543), welches sich aber von dem Vorbilde Bengel's (S. 68) entfernt. Geradezu fanatisch ist seine vor der Gemeinde ausgesprochene Ansicht, daß Semler's Deutung der Apokalypse als eines jüdisch gearteten Buches von beschränkter Bedeutung das Merkmal des letzten großen falschen Propheten sei, welcher nach der von Bengel gegebenen Auskunft in der damaligen Zeit zu erwarten wäre. Man wird zur gerechten Beurtheilung gegenwärtiger Gegensätze gerade unfähig, wenn man sich dazu anstrengt, alle Ereignisse auf die größten denkbaren Dimensionen zu beurtheilen. Dieser Fehler, welcher durch die vorherrschende Beschäftigung mit der Apokalypse herbeigeführt wird, vergegenwärtigt das Uebel, welches an Bengel's Deutung dieses Buches haftet. Die fatale Wirkung dieses Bildungselementes auf Hahn wird auch durch dessen Streben nach der Gesammtansicht vom Christenthum im Sinne Oetinger's nicht aufgewogen, sondern eher verstärkt.

Karl Friedrich Harttmann[1]) erlebte seine Erweckung schon auf der Klosterschule Bebenhausen. Obgleich er sich früh mit Bengel und Oetinger beschäftigte, und nach ihrer Anleitung seine Theologie in einem biblischen System der Heilsgeschichte ausprägte, so ist er darin von Hahn unterschieden, daß er in seiner Selbstbeurtheilung den Gegensatz von Sünde und Gnade vorwalten

---

1) Geboren 1743, wird 1774 Professor an der Militärakademie auf der Solitüde, 1777 Pfarrer zu Illingen, 1781 zu Kornwestheim, Decan 1793 zu Blaubeuren, 1795 zu Neuffen, 1803 zu Lauffen, legt 1812 das Amt nieder, gestorben 1815. — Vgl. G. F. Harttmann und K. Ch. E. Ehmann, K. F. Harttmann, ein Lebensbild. Tübingen 1861.

ließ. Wie seine Tagebücher beweisen, hat er diesen Gegensatz in aller Schärfe bis in das reifere Alter immer wieder durchgemacht, wahrscheinlich weil die methodische Selbstbespiegelung den natürlichen Begehrungen immer wieder einen Spielraum gewährt, welchen die Zucht des activen Berufslebens von vorn herein nicht zuläßt. In jenem contemplativen Verfahren aber ist es ihm auch in verschiedenen Epochen seines Lebens als erlaubt erschienen, seine Heilsgewißheit durch Dämmeln zu erproben. Als Nachfolger Hahn's in Kornwestheim hat er dessen Conventikel fortgesetzt, und zu deren Unterhaltung die Predigten von Oetinger verwendet. Auch hat er sein ganzes Leben hindurch in enger Verbindung mit den Conventikelleuten im ganzen Lande gestanden. Seine eigenen Predigten[1]) sind jedoch weder durch die Gesichtspunkte von Oetinger und Hahn, noch durch die vorherrschende Rücksicht auf die Aufgabe der Bekehrung gekennzeichnet. Wenn der Text es erfordert, so schildert er das Königreich Christi als den Grund unserer Freude, unseres Gehorsams, unserer Hoffnung, und stellt, wie in der Predigt über Nikodemus die Bekehrung in maßvoller, nichts weniger als methodistischer Weise dar. Die Predigten bieten ebenso wenig wie die von Hahn Anklänge an die durch das Hohelied genährte Frömmigkeit dar; die Uebung des Gebetes erklärt Harttmann für nothwendig in Beziehung auf den Gewinn geistlicher Gaben; seine ethischen Betrachtungen, welche durch Texte in der Trinitatiszeit hervorgerufen sind, stellen die aufklärerische Moral in Schatten. Ueberhaupt nämlich nimmt er in diesen Predigten, welche er im Alter von mehr als 50 Jahren gehalten hat, seinen Standpunkt durchgängig in der Gemeinde der Gläubigen, Bekehrten, Ueberzeugten, welche er in die Nähe der Entscheidung des Endes gestellt denkt. Unter der deutlichen Einwirkung der Bengel'schen Berechnung der Zeiten urtheilt er, daß die Gläubigen immer geringer an Zahl werden, während der antichristische Naturalismus, der zur Verleugnung Christi fortschreiten wird, in Blüthe steht. Erkannte er nun in dieser Zuspitzung der Gegensätze die Annäherung des Gerichtes, so war er nicht mehr für die Anleitung der Gemeindeglieder zur Bekehrung geneigt. Unter diesem eschatologischen Gesichtspunkt haben wir es zu verstehen, daß so

---

1) Predigten über die Sonn-, Fest- und Feiertagsevangelien. 1799. 4. Aufl. 1877.

häufig in den Predigten Harttmann's Anspielungen auf die Neologie vorkommen. Seiner Absicht nach dienen dieselben dazu, die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer auf die vorgeblich erreichte Stufe in dem Verlauf der apokalyptischen Weltgeschichte zu erhalten. Was in Hahn's Predigten einmal vorliegt, ist in denen von Harttmann immer wiederholt. Die Wirkung gegen den Deismus und seine Anlässe in der Wolff'schen Schulphilosophie war Bengel's und noch stärker Oetinger's Interesse gewesen; indem deren Schüler darin fortfahren, werden sie durch die apokalyptische Perspective, welche sie von Bengel gelernt haben anzuwenden, zu der Schärfe der Beurtheilung angeleitet, welche die Bedingungen des gerechten Streites hintansetzt. Dahin gehört es auch, daß Harttmann in Beziehung auf Kant, in welchem er nur den Fortsetzer der Aufklärung erkannte, erklärt hat, daß seine Seele ihn hasse. Diese gereizte Stimmung brachte Harttmann in Conflict mit der kirchlichen Behörde, als 1809 die modernisirte Liturgie eingeführt wurde, in welcher insbesondere die Veränderung der Absagung von dem Teufel bei der Taufe in die Entsagung von Unglauben und Aberglauben ihm Anstoß gab. Diejenigen, welche hieran den Anlaß zur Separation nahmen, haben damals ihm zugetraut, daß er sich an ihre Spitze stellen und ein besonderes Kirchenwesen einrichten werde. Jedoch ließ er sich dadurch beruhigen, daß sein Amtsgenosse in Lauffen, welcher die neue Formel nicht ablehnte, allein zur Verrichtung der Taufen verpflichtet wurde. Als jedoch 1811 die Amtskleidung, Talar und Barrett den Geistlichen vorgeschrieben wurde, fand er, daß diese Anordnung in den Zusammenhang des antichristischen Wesens einschlage, dessen Eintreten Bengel für diese Zeit in Aussicht gestellt habe, und nahm seinen Abschied von dem Amte.

Diese drei Anhänger Oetinger's sind mit ihrem Meister einig in der Werthlegung auf die Bengel'sche Deutung der Apokalypse, und ihnen schließt sich in dieser Beziehung Magnus Friedrich Roos an, welcher im Ganzen eine von Oetinger verschiedene theologische Haltung einnimmt. Allein von der Methode der massiven Begriffe machen auch jene drei Männer keinen Gebrauch; Anlehnung an Böhme verräth nur Hahn; daß sie die Ansicht Oetinger's von der Wiederbringung theilen, ist für Fricker und Harttmann unerweislich, und Hahn hat ausdrücklich die endgiltige Verdammniß der Bösen gelehrt. Nur Fricker hat sich von der

Fortbildung der Gerechten nach dem Tode überzeugt, die beiden Anderen nicht. Aber auch Bengel's specielle Aufstellung über das Blut Christi im Himmel klingt bei keinem der Drei nach; wenn sie die Formel von der Besprengung mit dem Blut Christi gebrauchen, so ist der metaphorische Sinn nicht zweifelhaft. Der entgegengesetzten realen Auffassung der Sache im Sinne Bengel's bin ich nur begegnet in einer Jugendarbeit von Griesinger, dem nachherigen rationalistischen Consistorialrath [1]), und bei Roos [2]), welcher es als wahrscheinlich ausspricht, daß wachsame und treue Seelen nach dem Tode unter der Pflege des Hohenpriesters Jesu durch die Besprengung mit seinem Blut schnell vollendet werden. Derselbe fügt hinzu, daß dieser Vorgang keinen bleibenden mittleren Zustand für die Gerechten ausmache, sondern zur Einleitung in die himmlische Wohnung und den seligen Zustand der vollendeten Gerechten gehöre. Ferner hält er es für wahrscheinlich, daß eine weise und liebreiche Handreichung heiliger Engel oder auch heiliger Menschenseelen, die schon weiter vorgerückt sind, den noch unvollendeten neuen Ankömmlingen im Himmel und sonderlich den Kinderseelen zu Statten kommen werde. In dieser abgeschwächten Art stimmt Roos dem Swedenborgischen Elemente in den Annahmen von Oetinger und Fricker zu. Zur Wiederbringung aber bekennt auch Roos sich nicht, hingegen erklärt er, wie Pfaff und Bengel (S. 51), für wahrscheinlich, daß auch solche Seelen der Verdammniß entgehen, welche bei Leibesleben mit dem allgemeinen Licht im Gewissen und der Erkenntniß Gottes in der Natur, oder mit einem geringen Maß überlieferter Wahrheit treu umgegangen sind; sie werden in der andern Welt die Anleitung bekommen, um Jesus als den Herrn zu erkennen.

Ergiebt sich nun aus dieser Zusammenstellung, daß die Methode und die eigenthümlichen Entdeckungen Oetinger's unter den Theologen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts keine geschlossene Ueberlieferung gefunden haben, so fragt es sich noch, wie viel davon in den Gemeinschaften Aufnahme gefunden hat. Fricker rühmt es 1761, daß der einfachste Schriftverstand in diesem Kreise Anklang finde; vielleicht meint er damit, daß Oetinger's

1) De restabilitione generis humani. 1758. Vgl. unten Cap. 47.

2) Gewisse, wahrscheinliche und falsche Gedanken von dem Zustande gerechter Seelen nach dem Tode. 1791, neu abgedruckt Stuttgart 1860.

Lehrweise Beachtung zu erfahren begann. Daß Hahn's Predigt vom Königreich Christi in dem Conventikel zu Kornwestheim gewirkt, und auch auf Fromme in anderen Orten Anziehung geübt hat, wird noch zu berichten sein, aber auch, daß dadurch keineswegs eine allgemeine Umstimmung der Pietisten im Lande herbeigeführt worden ist. Nur in der Hoffnung auf die allmählich sich vorbereitende Wiederkunft des Herrn, und die Segnungen der 1000 jährigen Herrschaft desselben auf der Erde ist der Gedanke des Reiches Gottes in den Gemeinschaften einheimisch geworden. Dazu diente besonders die Beschäftigung mit Bengel's Sechzig Reden. Außerdem wirkten zur Orientirung über die Epoche, in welcher man lebte, zwei Schriften von Magnus Friedr. Roos, Auslegung der Weissagungen Daniels, die in die Zeit des Neuen Testaments reichen, nebst ihrer Vergleichung mit der Offenbarung Johannis nach der Bengelischen Erklärung (1771), und Prüfung der gegenwärtigen Zeit nach der Offenbarung Johannis (1786). Das Ergebniß war, daß man seit 1740 in der Zeit lebe, wo die Macht des päpstlichen Rom nach Apok. 13, 3 gelähmt, und der falsche Prophet (13, 11) durch die Erscheinungen der Neologie sich im Voraus kundgebe, wie 1774 auch Hahn angenommen hatte. Nun urtheilt Palmer [1]), auch in dieser Gestalt habe der Gedanke vom Reiche Gottes die heilsame Wirkung gehabt, den Blick der Frommen über die unaufhörliche Beschäftigung mit ihren eigenen Seelenzuständen hinaus zu erweitern. Was jedoch über die Haltung der Gemeinschaften berichtet wird, dient nicht zur Bestätigung dieser Angabe. Die Quälerei wie die Selbstgefälligkeit, welche abwechselnd aus der Prüfung der Zustände von Sünde und Gnade hervorgehen, vertragen sich ganz gut mit der Spannung auf die einzelnen Stufen der Vorbereitung der Zukunft Christi. Nur dann würde die Idee des Reiches Gottes ein heilsames Gegengewicht gegen pietistische Gemüthsquälerei bilden, wenn es als die ethische Gesammtaufgabe in aller Berufsthätigkeit erkannt worden wäre. Allein diese Seite der Sache ist auch von Oetinger und Hahn nicht entdeckt worden. Die Beschäftigung mit der Apokalypse ist ethisch fruchtbar höchstens als Antrieb zur Furcht vor Gottes Gerichten; in Verbindung mit dem Selbstgefühl besonderer Vollkommenheit ist sie Gegenstand überflüssiger Neugier und Nahrung für un-

1) A. a. O. S. 30.

ruhigen Fanatismus. Der Glaube an die Wiederbringung ist zunächst nicht durch Oetinger auf die Gemeinschaften übergegangen. Erst unter der Einwirkung neuer Anregungen, die nach Oetinger's Tode eingetreten sind, ist jenes Ziel der Entwickelung der Welt zur Ueberzeugung aller Gruppen württembergischer Pietisten geworden[1]). Hingegen seine Meinung von dem Bedürfniß verstorbener Gerechter nach Belehrung muß auf die Leute einen tiefen Eindruck gemacht haben. Das spiegelt sich in der Sage, die an verschiedenen Orten seiner Wirksamkeit nachgewiesen ist, daß Oetinger in der Kirche oder im Walde vor den Geistern gepredigt habe.

---

47. Die Gemeinschaften.

Das Rescript von 1743 hatte die Gemeinschaften je nach dem Bedürfniß von Gemeindegliedern zugelassen, und sie in erster Linie an die Leitung des Pastors oder eines geeigneten Schulmeisters gewiesen, erst danach auch die Leitung derselben durch Laien unter der Aufsicht des Pastors als möglich angenommen. Nun aber begründete das Beispiel Bengel's unter seinen Schülern die Ueberzeugung, daß die Gemeinschaften für die Blüthe einer Gemeinde wünschenswerth oder nothwendig seien, und daß es eine Aufgabe des Pastors sei, sie ins Werk zu setzen, auch wenn von Seiten der Gemeinde kein Antrieb dazu geübt wurde. Es ist interessant, an Philipp Matthäus Hahn's Verfahren in Kornwestheim seit 1770 die Wirkungen jenes Grundsatzes zu beobachten[2]). Hier hatten früher Erbauungsstunden bestanden, waren aber eingegangen. Ihrer Erneuerung war die Gemeinde nicht geneigt, weil man nur solche Pietisten kannte, welche separatistisch, oder welche in sittlicher Beziehung bedenklich waren. In der Absicht nun, die Erbauungsstunden herzustellen, predigte Hahn zunächst, daß die heutigen Christen den ursprünglichen ganz unähnlich seien, wies darauf hin, an welchen Kennzeichen man merken

---

1) Vgl. Ehmann in der Biographie Oetinger's S. 160.

2) Vgl. seinen Bericht in Hahn's Vermischten theol. Schriften (Winterthur 1779) 1. Band. Anhang S. 49 ff., abgekürzt bei Paulus a. a. O. S. 273 ff.

könne, ob man in dem mit dem Worte Gottes übereinstimmenden Zustande sei, und zeigte bei jeder Gelegenheit den Plan der Haushaltung Gottes und den Zweck der Schöpfung und Erlösung, d. h. er verkündigte nach der Anleitung Oetinger's das ganze Evangelium, welches er anstatt des ihm überdrüssigen Einerlei von Sünde und Gnade zu predigen sich verpflichtet fand (S. 151). Nun waren von dem frühern Conventikel noch zwei Weiber übrig, welche aber Hahn's Ansprüchen wenig entsprachen, weil gerade sie von nichts als von ihrem Sündenelend und von Vergebung der Sünden zu sagen wußten. Indessen, wie es mit Weibern zu gehen pflegt, denen es überhaupt auf religiöse Geselligkeit ankommt, sie näherten sich dem Pastor und erklärten ihm ihre ganze Zustimmung zu seinen Vorträgen. Während die Gemeinde sich durch Hahn's Predigten und seinen Unterricht der Jugend mehr und mehr befriedigt fand, hielt es derselbe doch für angemessen, mit den beiden und einigen anderen dazu tretenden Weibern ein Conventikel zu eröffnen, welches, da es durch Bengel's Reden über die Offenbarung unterhalten wurde, alsbald eine Anziehungskraft auf Auswärtige übte, während die Einheimischen, namentlich die Männer von Ansehen in der Gemeinde fern blieben. Hahn suchte nun durch Katechisation am Sonntag in der Kirche die jüngere Generation auch für die Erbauungsstunde in seinem Hause zu disponiren. Diese aber wollte er durchsetzen, theils weil, wie er meinte, auf diesem Unternehmen eine Art von Verachtung ruhte, also eine Probe des Ernstes, auch für Jesus zu leiden, sich daran knüpfte, theils weil die Verbindung mit gleich Gesinnten für die Erleuchtung und Heiligung Förderung versprach. Er hatte es in der Stunde direct nur auf Belehrung abgesehen, in welcher die Idee des Königthums Christi obenan stand; er suchte dabei alles Besondere und Traurige zu unterdrücken, und nahm Alle auf, welche sich einfanden, ohne ihre Vorgeschichte zu prüfen oder ihnen vorzuhalten. Dieses Verfahren befremdete die anständigen Leute in der Gemeinde, welche nach einer engern Gemeinschaft mit gewissen sittlich unsicheren Leuten nicht begehrten, ebenso mißfiel es den auswärtigen Frommen. Diese rügten überhaupt die Pflanzung der Erkenntniß, welche aufblähe, die Unfähigkeit jener Anhänger Hahn's, aus dem Herzen zu beten, von geistlichen Erfahrungen zu reden, ihren Mangel an Demuth und an Einsicht in ihr Verderben. Und allerdings muß man bekennen, daß Hahn die Er-

bauungsstunden, welche nach denselben Bedingungen eingerichtet waren, die auch für den öffentlichen Gottesdienst maßgebend sind, durch die beiden oben angeführten Gründe schwerlich zu rechtfertigen vermochte. Er beobachtete deshalb auch keinen Fortschritt zum Guten in der engern Gemeinschaft, bis er sich klar machte daß die Leute nicht weiter wachsen, wenn sie immer hören und nicht auch reden. Als er deshalb den Besuchern seiner Stunde Redefreiheit gewährt hatte, gewann sie alsbald einen solchen Zulauf, daß er die Männer und die Weiber von einander absondern, ferner, um der Vorschrift von 1743 zu entsprechen, welche nur 15 bis 20 Theilnehmer zuließ, drei Männer- und zwei Weiberstunden gründen, und sie unter je zwei Vorstehern selbständig machen mußte. Seine Betheiligung beschränkte er jetzt darauf, die Versammlungen abwechselnd zu besuchen, und die vorausgegangene Unterhaltung mit Lehrvortrag und Gebet zu schließen.

Ueber den Erfolg seiner Unternehmung spricht sich Hahn zuerst dahin aus, daß die mit seiner Lehre vertraut gewordenen Stundenbesucher Zierden der Gemeinde und auch für die Wirkung des öffentlichen Gottesdienstes an derselben vortheilhaft gewesen sind. Später bezeugt er, daß unter den Theilnehmern an den Erbauungsstunden Einige in der Erleuchtung und Kraft wachsen, aber o wie gemach! Von der Gemeinde aber erkennt er an, daß sie zum größten Theil immer aufmerksam auf die öffentlichen Vorträge sei und viele heimliche Jünger in sich schließe; dieselben aber bleiben den Stunden fern, weil unter den Genossen derselben sittliche Fehler und Mängel vorkamen, welche eben Hahn duldete. Nun dann war es doch auch für die christliche Vollkommenheit nicht nöthig, sich diesem engern Kreis anzuschließen! Indem jedoch Hahn diese Forderung aufrecht erhielt, läßt er die Umsicht vermissen, welche ihn bei seinem Unternehmen im Ganzen leitete. Wenn er durch seine Predigt viele Jünger in der Gemeinde gewann, in seinem Conventikel aber nicht mehr erreichte, vielmehr in demselben Menschen von unzuverlässigem Charakter duldete, so war das Conventikel nichts Besseres als die Gemeinde; als Dublette derselben aber war es überflüssig oder vielmehr gefährlich, weil in den engeren Vereinigungen immer der Antrieb herrscht, die Gemeinde gering zu schätzen. In der Beurtheilung dieser Verhältnisse verräth Hahn eine Nachgiebigkeit gegen die Ansprüche der Separatisten, welche alles Gute aufwiegt, was er durch seine theo-

logische Haltung in der Sache geleistet haben mag. Er hielt nämlich das Conventikel neben dem öffentlichen Gottesdienst der Gemeinde für nothwendig, weil es der Jüngergemeinde Christi, die Landeskirche aber der israelitischen Cultusgemeinschaft entsprechen sollte, von welcher Jesus mit seinen Jüngern sich nicht losgesagt hat [1]). Im Conventikel duldete Hahn Unwürdige, weil Jesus unter seine Jünger auch Zöllner und Sünder aufgenommen habe! Das Argument ist nichts als der Ausdruck des Vorurtheils, welches für diesen theologisch gebildeten und in manchen Beziehungen so unbefangenen Mann als das Erbe von drei pietistischen Generationen feststand, daß das Conventikel die Norm, die Landeskirche die veraltete Form sei, an welche sich die Frommen nur anbequemen. Darum hat Hahn selbst die bedeutende Wirkung seiner Predigt auf seine Gemeinde gering geachtet, obgleich die Mäßigkeit der Fortschritte seiner Conventikelhelden ihn davon überzeugen durfte, daß es richtiger ist, den beabsichtigten Erfolg der öffentlichen Predigt an vielen geheimen Jüngern zu ahnen, als die Wirkung der besonderen Erbauungsstunden an der Redefertigkeit einiger offenbaren Frommen zu constatiren. Wie nun Hahn ferner mit den Bestrebungen zur Privaterbauung sich nicht auf seine Gemeinde beschränkte, so hat er weiterhin den Wunsch geäußert, es möchten, wie die Bußprediger bei den Katholiken, geistvolle Männer regelmäßig herumreisen, welche hie und da predigten, und nach einigen Jahren wieder kämen. Er beruft sich darauf, daß Prediger, die lange an einem Ort bleiben, keine Wirkung mehr ausüben, während nach seiner Erfahrung, wenn er auswärts gepredigt hat oder Andere für ihn, große Bewegungen entstanden sind. Er meint, das Consistorium solle solche Einrichtung treffen, oder vielleicht geschehe es einmal durch eine patriotische Gesellschaft. Es ist bezeichnend, wie nahe separatistische Anwandlungen und Nachahmung katholischer Einrichtungen mit einander verbunden sind. Denn jene Gelüste sind eben unfreiwillige Rückfälle in die katholische Praxis. Wenn man die Predigt als außerordentliche Leistung und nicht als die regelmäßige Aufgabe des Pfarramts hoch hält, wird man sich für Missionsprediger erwärmen, welche der menschlichen Sucht nach Veränderung entgegenkommen, aber schwerlich mehr als vorübergehende Erregungen hervorrufen.

---

1) A. a. O. S. 299.

Die Conventikel, welche Hahn in Kornwestheim gegründet hatte, werden jedoch durch ihren Leiter selbst von dem durchschnittlichen Gepräge der Gemeinschaften unterschieden. Ueber den allgemeinen Bestand der letzteren berichtet zunächst 1761 J. L. Fricker auf die Frage des Pastors Henke in Duisburg nach dem Zustande des Reiches Gottes in Württemberg folgendes: „Ich kann versichern, daß es für jetzige Zeit in Ansehung der Wahrheit so herrlich bei uns aussieht, als es noch nie gewesen und schwerlich lange dauern wird. Es ist hier ein dem Halle'schen ähnlicher Periodus. Man will mich fast bereden, es sei kein Ort im Lande, wo nicht eine oder etliche erweckte Seelen sind. Doch sind gewiß erweckte Seelen überall, absonderlich im Obertheil des Landes unbeschreiblich viel. Und ich schließe billig, da der übrige unbekehrte Theil viel lasterhafter als ehemals wird, daß bald ein schwereres Gericht über uns ausbrechen wird, als bisher über Sachsen. Der Theologie Studirenden in Tübingen mag etwa ein Fünftel oder ein Sechstel erweckt sein; der Pastoren, vermuthe ich, wenigstens ebenso viel im Lande. Die Bitterkeit des Gegentheils ist um so größer, weil er fast nichts ausrichten kann, indem der Präses des Consistoriums, der Geheimerath Georgii selbst ein ernsthafter und frommer Mann, wie auch der Consistorialrath Storr ein eifriger Streiter für den Namen Gottes ist. Daher legen sich viele unbekehrte Pastoren darauf, die erweckten Seelen an sich zu locken, ihnen Stunden zu halten, sich nachdrücklich auf der Kanzel zu portiren, selbst, wie sie es meinen, evangelisch zu predigen. Doch muß die Unlauterkeit unter allen bei uns, wie mich dünkt, viel schneller und deutlicher verrathen werden, als vormals unter der Halle'schen Schule; denn der einfachste Schriftverstand kommt überall sehr empor. Ich achte, Bengel habe im prophetischen Geiste auf die nächst nach ihm folgende Zeit geschrieben: Das Gute und das Böse steht schon in höchster Reife." Fricker erwähnt dann, daß vor zwei Jahren ein kürzlich verstorbener Helfer Simonis in Pfullingen am Pfingstfest eine Erweckung herbeigeführt habe, indem über 100 Seelen nach einander ihm mit Winseln und Klagen zuliefen, die nicht eher ruhten, bis sie Vergebung der Sünden erlangt. In jenem Ort wären wenigstens 150 rechtschaffene und gegründete und gegen 300 stark gerührte Seelen. Fricker's Vorgänger in Kirchheim u. T. habe in einem benachbarten Dorfe 40 bis 50 Seelen auf einen rechtschaffenen Glaubensgrund gebracht.

In der genannten Stadt selbst, wo seit 30 Jahren rechtschaffene Prediger gewirkt haben, gebe es 20 unter einander Gemeinschaft haltende Männer, die Hälfte solcher, die für sich bleiben, sehr viele, die überzeugt sind, aber vor der Welt sich dafür nicht ansehen lassen, etliche ziemlich wackere Weiber, die zerstreut bleiben und gegen 50 ledige Weibspersonen, die sich in vier Haufen und auf besondere Versammlungshäuser vertheilen. In den meisten Orten gebe es 20 bis 30 gläubige und ziemlich einfältige Kinder Gottes. Einige Jahre nachher zählt er in Dettingen zehn bis zwölf aufrichtig wandelnde Brüder, aber mehr als vierzig, welche sich seit ihrer Erweckung wieder in die Dunkelheit verloren haben, an Weibern mehr als hundert, die jedoch noch in weiblichen Unarten stecken. Fricker fügt hinzu, daß die erweckten Pastoren und Candidaten in schriftlicher Correspondenz stehen oder monatliche Zusammenkünfte nach Art derer unter Steinmetz halten. Endlich erklärt er, Separatisten gebe es fast gar keine mehr im Lande, weil sich die meisten durch Gemeinschaft der anderen Erweckten auf einen einfältigen Sinn unter den verdorbenen Kirchenstand haben bringen lassen. „Denn man predigt deutlich, daß alles Babel sei, so weit es am Geiste Gottes Mangel leidet. Die Welt aber wird unter allen diesen guten Umständen nicht nur nicht besser, sondern, wie gesagt, immer schlimmer. Daher mögen wir wohl zusehen, auf was Grund wir noch heut zu Tage oft gleichsam an ihr etwas zu bessern erzwingen wollen“[1]). Das ist gewiß eine zuverlässige Schilderung des Zustandes, welcher einem ferner stehenden, wie der Abt Steinmetz (II. S. 472) war, das Urtheil abgewonnen hat, Württemberg sei der Augapfel Gottes, weil daselbst eine viel göttlicher charakterisirte Lehre, als die in Berlin herrschende Aufklärung bisher florirt hat[2]).

Allein eine genauere Prüfung jener Schilderung erweckt einen weniger günstigen Eindruck, als der Berichterstatter erwartet haben wird. Die Pietisten, welche im Lande eine sehr geringe Minorität bilden, auch unter den Geistlichen und den Studenten nur zu einem Sechstel bis Fünftel vertreten sind, werden von dem Consistorium in dem Maße bevorzugt, daß unbekehrte Pastoren in Predigtweise und Stundenhalten die pietistischen Vorbilder nach-

---

1) Ehmann, Joh. Ludw. Fricker, S. 138—143. 147.
2) Bei Oetinger, Epistelpredigten S. 372.

ahmen. Die Leiter dieser Partei sind mit ihrem geringen Erfolg in ihren Gemeinden zufrieden, und verzichten vorsätzlich darauf, die ihrer Manier unzugänglichen Gemeindemitglieder zu gewinnen; sie beruhigen sich dabei, daß diese immer schlimmer werden, weil die Studien in der Apokalypse ihnen vorspiegeln, daß das Ende bevorstehe, und das Böse wie das Gute in der höchsten Reife stehen. Das ausgereifte Gute sind die durch die Pastoren gesammelten Conventikelchristen, welche eigentlich separatistisch gesinnt, sich nur dadurch mit dem öffentlichen Gottesdienst aussöhnen lassen, daß die Pastoren ihnen nach dem Munde reden und Alles an der Kirche Babel nennen, soweit es am Geiste Gottes Mangel leidet. Das umfaßt nun auch die Entwerthung aller rechtlichen Ordnung in der Kirche, welche, weil sie menschlicher Herkunft und veränderlich ist, nothwendig an dem Geiste Gottes Mangel leidet. Die durch Fricker bezeichnete Thatsache also ist, daß die zur Separation disponirten Pietisten von den Pastoren bestimmt werden, in der Kirche zu verharren, indem diese den Vorurtheilen derselben Schonung angedeihen lassen oder indirect Vorschub leisten. Dahin ist die kluge Nachsicht ausgeschlagen, mit welcher Moser und Bengel die Separatisten behandelt wissen wollten (S. 13). Die Separation ist allerdings seit 1743 fast verschwunden, allein, wie es scheint, auch deshalb, weil die amtlichen Vertreter der Kirche, als deren Sprecher Fricker anzusehen ist, den Pietisten die Kirche preisgegeben haben, und zwar auf Kosten der kirchlichen Pflege der Mehrzahl der Gemeindeglieder, welche darum doch nicht sämmtlich kirchenfeindlich und für das Christenthum unzugänglich waren, weil sie nicht Pietisten sein konnten oder wollten. Vielmehr wurden diese Gruppen durch die Bevorzugung der Pietisten erst recht zur Gleichgiltigkeit gegen die Kirche genöthigt. Das ist die Kehrseite des Segens, welcher von Bengel und Oetinger ausgegangen ist.

Diese Kehrseite, welche dem jugendlichen Fricker verborgen geblieben ist, hat kurz vorher der im Jahre 1761 gestorbene F. C. Steinhofer wohl erkannt. Von ihm liegt vor der „Entwurf eines theologischen Sendschreibens, worin ein evangelisches und demüthiges Verhalten theils der Lehrer, theils anderer Gläubigen in der gemeinen Kirchenverfassung mit den besonderen Umständen der seit 50 Jahren in derselben entstandenen neueren Anstalten und kleinen Verfassungen, welche das Heil der Seelen zum Zweck haben, und nach Maßgabe sowohl der Schrift als der bis-

herigen Erfahrung geprüft wird" [1]). Steinhofer scheint durch seinen Tod verhindert worden zu sein, diesen Entwurf auszuführen; er genügt aber, um die Meinung des im Pietismus alt gewordenen Mannes festzustellen. Die Conventikel, welche seit Anfang des Jahrhunderts entstanden sind, entspringen, wie er sagt, theils aus guter Absicht auf Christi Reich und das Heil der Seelen, theils aus Verlegenheit über die unfruchtbar erscheinende allgemeine Kirchenverfassung, theils aus Sectirerei und geistlichem Uebermuth, theils durch geistliche Kräfte der Bosheit (Eph. 6, 12). Denn die allgemeine Kirchenverfassung darf in Betracht der Verderbniß der Menschen und der Unzulänglichkeit der menschlichen Gaben und Mittel zur Besserung nicht gering geschätzt werden. Seitdem man nun durch Bengel's Zeitrechnung der Apokalypse die Ordnungen der Wege Gottes genauer kennt, kann man auch sicherer darüber urtheilen, was von allen den neuen Anstalten zu halten ist, sofern sie der allgemeinen Kirchenverfassung entgegenstehen und dieselbe entweder ruiniren und aussaugen oder prostituiren wollen. Dabei kann im verneinenden Sinne die Frage entschieden werden, ob die lutherische Kirche unter einem Gericht Gottes stehe, und die Pastoren in ihr nur Diener des göttlichen Zornes seien; zugleich ergiebt sich, daß die Zeit der Gemeinschaften noch nicht da ist, dieselben vielmehr wie ein im Glashaus getriebenes Gewächs sind. Auf die Erweckungen, welche seit einem halben Jahrhundert stattgefunden haben, legt Steinhofer keinen Werth, weil sie niemals über die ersten Arbeiter hinausgereicht und zugleich vieles Aergerniß gegen die Kirche und gegen die Aufgabe der Bekehrung erregt haben. Die besonderen Fehler der Gemeinschaften findet Steinhofer zuerst darin, daß sie keine Regel der ganzen Wahrheit innehalten, sondern nach den Besonderheiten gewisser Lehrer sich in sklavischer Nachahmung richten. Er meint in dieser Beziehung, daß wo sich ein unbekehrter und untreuer Stundenhalter einschleiche, er mehr Schaden thue als hundert unbekehrte Pfarrer, und daß „ungesalbtes Blutgeschwätz ärger sei als der unbekehrten Pfarrer Moral". Ferner herrsche in den Gemeinschaften ein so enger Zusammenhang, daß die Uebereinstimmung in den

1) Mitgetheilt von M. Fr. Roos als Anhang zu „Christliche Gedanken von der Verschiedenheit und Einigkeit der Kinder Gottes." Stuttg. 1764. 2. Aufl. 1795.

kleinsten Umständen des Lebens gesucht und dadurch Gewissenszwang und Verstellung hervorgerufen werde. In der Seelenpflege gesteht Steinhofer den Gemeinschaften einen gewissen Vortheil zu, stellt aber dagegen, daß in denselben die menschliche Auctorität zu viel Gewicht habe durch die gangbare Vorschrift der methodischen Bekehrung und die Darstellung von Rathschlägen als Geboten. Weiterhin hebt er die Bedenklichkeit allzu naher Verbindungen unter den Gläubigen hervor, welche die Eifersucht, die Parteilichkeit, das unnütze Geschwätz begünstigen und besondere Versuchungen namentlich zur Unzucht mit sich führen. Auch die Absonderung von der Welt hat ihre zwei Seiten. Ist sie Manchem nöthig, so führt sie Andere in die Versuchung der Faulheit oder der Galanterie, macht sie für ihre Berufsarbeit untauglich und ruinirt sie dadurch. Zugleich entzieht man sich auf diesem Wege der göttlichen Vorsehung, welche die Geduld unter den Verwickelungen des Lebens mit der allgemeinen Sünde gerade den Gläubigen zumuthet. Endlich weist Steinhofer auf die Gefahren für die Kindererziehung hin, wenn dieselbe im Sinne der Gemeinschaften unternommen wird; denn dabei ist zu befürchten, daß übertriebene Pünktlichkeit, falsche Schönheit, die in die Augen fällt, Abgang der Liebe gegen die Aeltern, und sogar eine Ausartung zu Stande kommt, welche keine Besserung erwarten läßt. Der erfahrene Mann bezeugt also an den Genossen der Gemeinschaften ein Uebergewicht des Schattens über die Lichtseite, der Gefahren für das religiöse und sittliche Leben über die Förderung desselben, und bestätigt ausdrücklich den aus Fricker's Bericht gewonnenen Eindruck, daß die Gemeinschaften in ihrer scheinbar harmonischen Stellung zur Kirche vielmehr dieselbe compromittiren und ruiniren.

Zu diesem etwa für 1760 geltenden Zeugnisse von Steinhofer kommen weiterhin übereinstimmende Aeußerungen von Phil. Matth. Hahn. Einmal bezeugt er in einer Predigt am Gründonnerstag, es gebe gegenwärtig (vor 1774) wenige besondere Gemeinschaften, welche auch kraft- und lichtvolle Christen in sich schließen. Ferner ist zu beachten die Einleitung zu seiner „Belehrung von den Privaterbauungsstunden zur Beförderung wahrer Duldung und Einigkeit in den christlichen Gemeinden“[1]), welche vor 1780 verfaßt ist. Die Charakteristik, welche Hahn hier giebt,

1) Bei Paulus a. a. O. S. 302 ff.

gilt nicht für die Conventikelleute in Kornwestheim, die unter seiner Leitung standen; denn von diesen bezeugt er, sie hätten vor anderen so genannten Pietisten eine besondere Zeichnung[1]). Aber von jenen erklärt er, sie seien selbst daran schuld, daß Haß und Verachtung auf ihnen ruht. In den Erbauungsstunden, sagt er, hat es von jeher solche gegeben, die alle öffentlichen Anstalten der Religion verachtet, die sich ganz abgesondert, die das innere Wort Gottes dem äußern vorgezogen haben, solche, die beständig finster und traurig ausgesehen haben, keine Menschenfreunde wie Christus waren, mit Niemand als mit ihres Gleichen reden, nur von Buße, Versöhnung, Gnade Gottes hören wollen, übertriebene Frömmigkeit aufzurichten suchen, welche mehr an sich selbst Gefallen haben, und die Anderen verachten. Es mag dahin gestellt bleiben, daß Hahn zugleich von solchen Genossen der Conventikel spricht, welche der einfachen bürgerlichen Gerechtigkeit entbehren oder sogar in groben offenbaren Sünden leben. In dieselbe Zeit gehört die übereinstimmende Aeußerung eines Freundes von Hahn, des Expeditionsrathes Eisenlohr in einem Brief an den Freiherrn von Pfeil[2]), daß in dem Gemeinschaftsleben gegen vorige Zeiten ein Nachlassen in der Kraft der Gottseligkeit zu spüren sei, dem die 1780 gegründete Christenthumsgesellschaft abhelfen dürfte. Sollte aber dieses Mittel fehlschlagen, so sei zu besorgen, daß in 10 bis 20 Jahren es bei der württembergischen Gemeinde nicht besser aussehen werde, als bei den thörichten Jungfrauen. Der Nachwuchs sei schwach, und was sich jetzt bekehrt, bleibe meistens unter der Thür stehen und schaue mit dem einen Auge ins Reich Gottes, mit dem andern auf die Welt. Weiter vernehmen wir ein ergänzendes Urtheil von Hahn's Nachfolger in Kornwestheim, C. F. Harttmann, welcher, nachdem er hier 1781 eingetreten war, in einem 1782 verfaßten Aufsatze[3]) seine Beobachtungen über die Conventikel kundgegeben hat, in welchen man auch sein Urtheil über die Stiftung seines Vorgängers deutlich erkennen kann. Im Ganzen beklagt er an den Gemeinschaften, daß sie in der Kraft der Gottseligkeit seit 10 bis 20 Jahren nachgelassen haben. Das greift bis auf die Zeit zurück, welche durch Fricker's Schilderung be-

1) A. a. O. S. 278.

2) Bei Merz a. a. O. S. 379.

3) Harttmann und Ehmann, Karl Fr. Harttmann, S. 151 ff.

zeichnet ist. Unter den Thatsachen nun, welche jene Erscheinung begründen, rügt Harttmann die Fehler in der Erkenntniß, daß dieselbe entweder zu einseitig oder zu weit getrieben sei, daß sie sich bald zu eng an gewisse Auctoritäten anschließe, bald über alle sich hinwegsetze, das Ueberhandnehmen von Splitterrichterei, die Werthlegung mehr auf größere Anzahl als auf die Qualität der Theilnehmer, das Uebergewicht des Lehrgeistes über die Zucht und die Liebe, wobei die Reinheit der Lehre leidet. Wenn er es ferner bedenklich findet, daß der zwar beugende aber nothwendige Blick auf den alten Menschen aus den Augen gesetzt werde, wenn er ferner die Lehre von der Haushaltung Gottes und die von der Wiedergeburt in gleichem Gewicht und unzertrennlicher Verbindung behandelt wissen will, so ist er offenbar mit der Richtung nicht einverstanden, in welche Hahn seine Conventikelgenossen gebracht hatte. Daß Harttmann die Trauer über die Sünde betont wissen will, läßt einmal ihn damals als Vertreter der Methode erscheinen, von welcher Hahn absichtlich abweicht, andererseits als einen Zeugen der Thatsache, daß die Conventikel im Ganzen die sittliche Zucht vermissen und die Selbstgerechtigkeit vorwalten lassen. Obgleich er nun nicht wie Fricker und Hahn auf den verhaltenen Zug zum Separatismus in den Gemeinschaften aufmerksam gewesen ist, so sind doch die Merkmale des Verfalls, welche er in denselben nachweist, gerade als diejenigen Fehler erkennbar, welche der separatistischen Tendenz entsprechen.

Zur Kennzeichnung der bedenklichen Stimmung der Conventikelleute dient endlich ein in dem Jahre 1784 veröffentlichtes Urtheil von Magnus Friedrich Roos[1]), dem Schüler Bengel's. Als solcher erklärt er innerkirchliche Gemeinschaften, wie sie ihm in Württemberg gegenwärtig waren, für berechtigt, und stellt sie in eine Reihe mit den Mönchen, den Tertiariern, den Quietisten von Molinos' Schule innerhalb der römischen Kirche. Allein, fährt er fort, allen solchen Gemeinschaften schadet die Abweichung von der Regel des göttlichen Wortes, der voreilige Gebrauch neuer theologischer Redensarten, welcher Wortstreit erregt, der der Liebe zuwider ist, die Selbstgefälligkeit, in der man die Anderen verachtet, die Heuchelei, die Einbildung von Verdienst, häusliche Streitigkeiten, und um es kurz zu sagen, der Abfall von geistlicher

---

1) Selecta capita doctrinae de ecclesia. 1784. p. 25—28.

Gesinnung zu fleischlicher; hingegen ist die Feindschaft von Seiten der Welt und das ganze Kreuz Christi ihnen ehrenvoll und nützlich. Uebrigens haben die Obrigkeiten Sorge zu tragen, daß durch solche Einrichtungen nicht das Gemeinwesen Schaden leide, die Vorsteher der Kirche aber, daß die Landeskirche, in welcher genügende Mittel zur Erreichung des Heils vorhanden sind, nicht in Unordnung gebracht werde. Beide Mächte aber sollen sich hüten, unvorsichtig zu handeln, und durch ungerechte Anklagen, ohne genaue Untersuchung sich zu harten Entscheidungen fortreißen zu lassen. Es ist deutlich, daß die Uebelstände, welche Roos bezeichnet, theilweise nur auf das katholische Mönchthum zutreffen; jedoch sofern er sie den Conventikeln in der evangelischen Kirche abgesehen hat, stellen sie auch für diese den Umschlag vom Geist in das Fleisch fest. Der letzte Satz aber bezieht sich deutlich auf die vaterländischen Verhältnisse; er verräth es einmal, daß Roos die Conventikel im Vergleich mit dem öffentlichen Gottesdienst für überflüssig hält, außerdem aber, daß die Mitglieder der Gemeinschaften schwierig und zur Separation geneigt sind, wenn sie nicht sehr zart behandelt werden. Die Zeugnisse dieser Männer über die Haltung der Stundengenossen von 1760 bis 1784 greifen also vollständig in einander und ergänzen sich; unabsichtlich constatirt Fricker, absichtlich die Anderen die Uebelstände an der Sache, welche die Vortheile überwiegen. Der letzte Zeuge hat sogar bei seinen ungünstigen Erfahrungen nicht umhin gekonnt, den Werth der innerkirchlichen Conventikel, mit deren Behauptung der Pietismus eingesetzt hat, zu verneinen, da der einzige Vorzug, welchen er dem Unternehmen einräumt, nämlich das Martyrthum vor der feindlichen Welt, durch die officielle Duldung seit 1743 wenigstens den württembergischen Conventikeln abhanden gekommen war. Die andere wichtige Thatsache aber ist die, daß diese Männer, indem sie die überwiegenden Schäden der Conventikel einsehen, nicht den Muth gehabt haben, den Theilnehmern derselben die Wahrheit zu sagen und ihnen Trotz zu bieten, weil sie sonst zu offenem Separatismus übergehen würden. In der Schonung dieser Leute, welche bei Fricker und Harttmann deutlich durch die apokalyptische Beurtheilung der Zeit motivirt ist, haben also auch diese Pastoren das Recht der Landeskirche compromittirt.

In der Epoche, welche durch jene Zeugnisse gedeckt ist, 1760 bis 1784, kommen trotzdem wieder einzelne Erscheinungen von

Separatismus vor. Das hat Fricker schon 1761 ausdrücklich bezeugt. Denn er selbst hat mit einem separatistischen Anhänger Böhme's Umgang gepflogen, einem Herrn von Leiningen auf dem Ihinger Hofe bei Leonberg, wahrscheinlich einem Nachkommen der gleichnamigen Frau, welche am Anfang des Jahrhunderts der Mittelpunkt des Separatismus in Calw war (II. S. 364). Dessen Haus war die Zufluchtsstätte von Separatisten aus allen Ländern[1]), und er nahm auch diejenigen in Schutz, welche demnächst in Württemberg selbst die Schranke durchbrachen, die durch das System der landeskirchlichen Privatversammlungen ihrem Drange nach besonderer Heiligkeit auferlegt worden war. Der erste neue Separatist, welcher in Württemberg nachgewiesen ist, war Jakob Eipperlen aus Gärtringen (OA. Herrenberg). Dieser Bauer erklärte 1765, er sei seit einem Vierteljahr aus Gott wiedergeboren und kein Sünder mehr, berief sich auf das innere Wort, weil in der Kirche Lehre und Predigtamt verfälscht sei, taufte demgemäß seine Kinder selbst und schickte sie nicht in die Schule. Ferner traten 1768 in Winnenden Leute auf, welche sich auf Privaterbauung beschränkten, weil sie die innere Weisung empfangen hätten, sich des öffentlichen Gottesdienstes zu enthalten. Später 1780 zog ein Schulprovisor, Matthäus Kugel, im Lande umher, hielt Privatversammlungen und predigte auf den Gassen, man solle das Thier nicht anbeten, d. h. nicht der Geistlichkeit folgen und zur Kirche gehen. Er berief sich dafür auf einen göttlichen Befehl, und wegen dieser Auszeichnung enthielt er sich der üblichen Bezeugung der Achtung vor den Menschen und vor der Obrigkeit. 1782 feierte zu Winterbach (OA. Schorndorf) eine Gruppe von 14 Personen am Karfreitag das Abendmahl unter sich, und ein Genosse dieser Gesellschaft, ein junger Bauer aus Oettingen, erklärte die Wassertaufe für überflüssig, wenn man glaube, was der Heiland von der Taufe mit Feuer und heiligem Geiste gelehrt hat.

Mit den zuletzt angeführten Spuren des neu auftretenden Separatismus trifft nun zeitlich zusammen, daß das Consistorium 1780 in einem Generalrescript die Geistlichen wegen der Ausbreitung pelagianischer und socinianischer Grundsätze warnte und die Verpflichtung auf die symbolischen Bücher dadurch ein-

---

1) Zum folgenden vgl. Grüneisen, Religiöse Gemeinschaften Württembergs, in Zeitschr. f. d. histor. Theol. 1841. S. 90 ff.

schärfte, daß wer gegen dieselbe handele, die Dienstentlassung zu erwarten habe. Man darf daraus schließen, daß unter den Geistlichen in Württemberg eine große Zahl der Aufklärung zugethan war. Hat doch schon 1760 Steinhofer hypothetisch von hundert Moral predigenden Pfarrern gesprochen, welche er für unschädlicher als nur einen heuchlerischen Stundenhalter erklärt (S. 166). Das Consistorium hat freilich 1780 umgekehrt geurtheilt. Die Folge seines Rescripts ist jedoch wohl nur die gewesen, daß die der neuen Theologie ergebenen Pfarrer sich der Vorsicht beflissen, und ihre Meinung zurückgehalten haben. Literarisch wenigstens sind in den nächsten Jahren nur zwei Württemberger für die Grundsätze Semler's eingetreten, und einer derselben, Christian Friedrich Duttenhofer (geb. 1742 zu Nürtingen, zuerst Diakonus in Beilstein, dann Pfarrer in Gronau), stand seit 1780 an der Nikolaikirche in der Reichsstadt Heilbronn, war also der Competenz des Stuttgarter Consistoriums entzogen. Der Andere, Gebhard Ulrich Brastberger (geb. 1754, Repetent in Tübingen 1779, Diakonus in Heidenheim 1783), zog sich freilich eine Untersuchung zu, als er einen „Versuch über Religion und Dogmatik zur Beförderung rechtmäßiger christlicher Freiheit" (2 Theile, Halle 1783. 84) herausgab, und darin zwischen den wesentlichen und den veränderlichen Elementen des kirchlichen Lehrbegriffs unterschieden wissen wollte. Allein das Consistorium begnügte sich, ihn unter seine Censur zu stellen, falls er andere theologische Schriften veröffentlichen wolle. Er ist in seinem kirchlichen Amt unbehelligt geblieben, und wurde 1797 als Professor an die Klosterschule in Blaubeuren versetzt. Duttenhofer ließ 1787 „Freimüthige Untersuchungen über Pietismus und Orthodoxie" erscheinen, und gab 1788 eine Schrift Brastberger's heraus „Ueber den Ursprung und Werth der kirchlichen Gewohnheit, durch symbolische Schriften den Inhalt der christlichen Religion festzusetzen." Der Inhalt dieser Schriften bedarf keiner besondern Angabe; nur kommt Duttenhofer's Beurtheilung des Pietismus mit dem überein, was schon Steinhofer über die Conventikel geäußert hat[1]).

Palmer hat diese Erscheinungen dahin gedeutet, daß damals „Berliner Aufklärung" in die württembergische Kirche importirt

1) Von Duttenhofer erschien noch Geschichte der christl. Religion, ihrer Entstehung, Verfälschung, Wiederherstellung. 4 Bde. Rothenburg 1802.

worden sei[1]). Wäre dieses Urtheil richtig, so müßte es doch dadurch ergänzt werden, daß jenes Unrecht durch württembergische Geistliche begangen worden ist. Allein die Thatsache ist von Palmer doch weniger treffend als anzüglich bezeichnet worden. Vielmehr ist Tübingen die Pflanzschule der Aufklärung für die württembergischen Geistlichen gewesen, so gewiß dieselbe ihre Wurzel in der Wolff'schen Philosophie gehabt hat. Freilich kommen für jenen Erfolg die beiden rechtgläubigen Wolffianer, welche früher der theologischen Facultät angehört haben, Bernh. Bilfinger (1730—35) und J. G. Canz (1747—53) nicht in Betracht. Allein seit 1750 gingen die jungen Theologen 40 Jahre lang durch die Schule des Professors der Philosophie, Gottfried Ploucquet (geb. 1715, gest. 1790), und dieser war Wolffianer und Vertreter des gesunden Menschenverstandes. Insbesondere war Georg Friedrich Griesinger (geb. 1734, seit 1786 Consistorialrath), an dessen Namen gerade jene Insinuation Palmer's geknüpft worden ist, durch Ploucquet so geschult, wie er sich schon in einer Dissertation unter dem Präsidium von Reuß: De restabilitione generis humani (1758) darstellt. In derselben ist die rechtgläubige Erlösungslehre so streng in die wissenschaftliche Demonstration von leibnitz-wolffischer Art eingeschlossen, daß man das Uebergewicht des Interesses an der Form der Darstellung erkennt. Das aber ist die Bedingung, unter welcher der Inhalt gleichgiltig zu werden beginnt. Konnte nun ein junger Theologe auf diesem Wege zu aufklärerischer Ueberzeugung gelangen, so zeigt die Mittheilung, welche Duttenhofer[2]) von dem Bildungsgang eines Freundes macht, wie zugleich gerade pietistische Erziehung zu der aufgeklärten Richtung disponiren konnte. Dieser Freund, welcher durch seine pietistische Mutter in der frühsten Jugend auf sein sündiges Verderben und die Heilkraft des Kreuzes Christi hingewiesen, als Knabe zu regelmäßiger Lesung von Arndt's Wahrem Christenthum angehalten worden war, im Confirmationsunterricht in die Lehren von der Dreieinigkeit und der communicatio idiomatum eingeweiht wurde, daneben in den Schulen die übliche Pedanterei des Unterrichts in den alten Sprachen erduldete, gerieth auf der Universität, wohin er ohne moralische Direction gekommen war, in vollständigen Skep-

1) Bei Herzog RE. XVIII. S. 292.

2) Untersuchungen über Pietismus und Orthodoxie S. 557 ff.

ticismus, aus welchem er sich durch den Anschluß an die aufgeklärte Doctrin rettete. Ist diese Denkweise unter den Geistlichen in Württemberg weit verbreitet gewesen, so wird man nach diesem Vorgange auch die pietistische Erziehung dafür verantwortlich machen dürfen.

Nun ist es auch eine ungenaue Behauptung, daß die neuen Erscheinungen des fanatischen Separatismus gegen Ende des 18. Jahrhunderts wesentlich durch die Aufklärung unter den württembergischen Geistlichen und gleichartige Acte liturgischer Gesetzgebung hervorgerufen seien[1]). Jene Thatsache bildet freilich einen Anlaß des Separatismus in den neunziger Jahren, jedoch die Regungen desselben, welche seit 1785 auftreten, stehen notorisch außer Zusammenhang mit der Neologie unter den Pastoren. Man braucht sich auch nur die Erklärungen der Pietisten über die Stimmung der Leute in den innerkirchlichen Gemeinschaften zu vergegenwärtigen. Für das Jahr 1784 bezeugt Roos, daß die geistigen Impulse in diesen Gruppen gegen fleischliche ausgetauscht sind. Nun ist der Separatismus, die Entscheidung für die Secte gegen die Kirche, gerade die am meisten charakteristische Probe des Widerstreites des Fleisches gegen den Geist Gottes. Demgemäß erklärt sich der Separatismus, in welchem seit 1785 der Weber Georg Rapp zu Iptingen sich verfangen hat, und für den er eine Menge von Anhängern gewann, im Allgemeinen aus der Disposition, welche in den Gemeinschaften gehegt wurde, insbesondere aber aus dessen Aneignung der Lehren Böhme's[2]). Früher hatte Rapp an den durch den Pastor gehaltenen Versammlungen theilgenommen. Seit 1785 aber, seit seinem 28sten Lebensjahre, enthielten er und seine Frau sich des öffentlichen Gottesdienstes und des Abendmahls. In seinem Hause versammelte er einen Kreis von Nachbaren und Freunden, zu denen sich alsbald ein starker Zufluß von ferner Wohnenden gesellte, und forderte sie zunächst zu der gründlichen Buße auf, welche zu einer sichtbaren Ergriffenheit durch die Gnade führen und durch stetes Merken auf das Zeugniß des göttlichen Geistes bewahrt werden sollte, ferner rügte er das Verderben der Kirche, welche durch den Verfall der Kirchenzucht, die Verkehrtheit der Lehre und die Schäden im Predigtamt und in der

---

1) Bei Grüneisen a. a. O. S. 93.

2) Ich folge dem Bericht Grüneisen's a. a. O. S. 94.

Verwaltung der Sacramente bezeichnet sei. Endlich motivirte er durch Auslegung der Apokalypse und Hinweisung auf die Nähe der Erscheinung Christi das enge Zusammenhalten der durch ihn Erweckten als des „ausgezogenen Leibcorps des Heilandes", welche sich unter einander heiligten, trösteten und stärkten. Daß die von Rapp bezeichnete Verkehrtheit der Lehre in der Kirche die Aufklärungstheologie bedeute, ist möglich; allein die anderen Mängel der Kirche, welche er im Zusammenhang mit jenem Punkte rügte, beweisen es, daß er als Böhmist die Elemente der Rechtgläubigkeit, welche den kirchlichen Schlendrian zu begünstigen scheinen, unter der verkehrten Lehre meinte. Bei den Anhängern Rapp's entstanden alsbald Zweifel an dem Rechte der Kindertaufe, weil die Taufe erst zu vollziehen sei, wenn einer selbst die Entscheidung zwischen dem Reiche des Teufels und dem Reiche Gottes treffe. Als nun in einem solchen Fall das Kind eines Anhängers von Rapp zwangsweise getauft worden war, begannen diese Separatisten ihre Kinder selbst zu taufen, nicht weil sie der Taufe einen Werth beilegten, sondern nur um die Kinder vor der Taufe und der Einsegnung in der Kirche zu bewahren. In der Ueberzeugung von der Werthlosigkeit der kirchlichen Ordnungen übertraten sie geflissentlich die zugleich bürgerlichen Vorschriften über die Sonntagsfeier, manche verweigerten auch den Bürgereid. Endlich zogen seit 1790 Anhänger Rapp's aus den in Böhme's Lehre enthaltenen Voraussetzungen die Folgerung, daß man sich der Ehe oder der ehelichen Gemeinschaft zu enthalten habe.

Widersetzlichkeit von Genossen der Erbauungsstunden gegen die Kirche wurde demnächst durch das neue Gesangbuch von 1791 genährt. Dasselbe war in der Hauptsache das Werk von Griesinger. Wie Grüneisen, Palmer und Römer bezeugen, überging dieses Gesangbuch die kirchlichen Lehren nicht durchaus, aber es rückte sie in den Hintergrund. Seine Art ist ferner dadurch bezeichnet, daß 61 Lieder den Beweisen für das Dasein Gottes und der Schilderung seiner Eigenschaften und Werke, 152 der Tugend- und Pflichtenlehre, darunter 20 den Pflichten gegen sich selbst gewidmet sind, daß gelegentlich die Freisprechung von der Schuld der Vernunft beigelegt, Christus als der erhabenste Mensch und weiseste Lehrer dargestellt wird [1]. Indem die Genossen der Ge-

1) Vgl. Kapff, Die württemberg. Brüdergemeinden Kornthal und Wilhelmsdorf (1839) S. 39—44.

meinschaften sich gegen dieses Gesangbuch ebenso auflehnten, wie die Feinen in der niederländischen Kirche gegen die revidirte Psalmensammlung von 1772 (I. S. 351), traten sie für die kirchliche Ueberlieferung ein, und gewannen dadurch im Ganzen eine günstigere Stellung, als sie bis dahin eingenommen hatten. Sie durften gegen die unbesonnene Reform, welche von der Kirchenbehörde ausging, sich als die eigentlich kirchlich Gesinnten darstellen. In diesem Sinne hat auch ein Theil dieser Gruppe allmählich die Zustände des Verfalls überwunden, zu welchem die Gemeinschaften bis dahin gelangt waren. Allein zunächst knüpfte sich an die vorliegende Collision zwischen der Neuerung der Kirchenbehörde und dem Sinn der Conventikelleute für die alte Lehre eine Reihe von Verwirrungen, in welchen die Haltung der letzteren nicht durchaus erfreulich ist. Ein Theil derselben ließ sich direct zum Separatismus bestimmen. Ein anderer Theil, welcher durch wiederholte Proteste die Einführung des Gesangbuches hinausschob, kam dadurch zu einer gesteigerten Opposition auch in politischer Richtung, welche nicht blos der allgemeinen württembergischen Neigung entsprach, sondern durch die von Bengel genährte Bemängelung der staatlichen Auctorität bedingt gewesen sein wird[1]); durch einige Zeugnisse[2]) wird auch die Annahme nahe gelegt, daß die Auflehnung gegen das Gesangbuch durch die gleichzeitigen Ereignisse in Frankreich ermuthigt worden ist[3]), welche überhaupt seit 1792 durch die

1) Das Exemplar von Steinhofer's Predigten: Evangelischer Glaubensgrund (1763), welches der Universitätsbibliothek in Tübingen gehört, ist vielfach glossirt durch einen Med. Dr. Joh. Jodocus Kück, welcher, nach den Notizen auf dem Vorsatzblatt, von 1768 bis 1809 dasselbe besessen hat. Der Mann giebt bei der Predigt 5. nach Epiph. „Von dem großen Verfall der Kirche", worin der Grundsatz der Geduld gegen die Mißstände in der Kirche ausgeführt ist, seiner entgegengesetzten sectirerischen Strenge für die Verwaltung der Taufe und des Abendmahls Ausdruck. Und indem Steinhofer von der Freudigkeit spricht, welche die Pastoren bei ihrer Amtsführung haben, auch wenn sie sehen, daß sie manchem bösen Menschen die Rechte der Kirche zugestehen und sie in der äußerlichen Gemeinschaft alles Aeußerliche mitgenießen lassen, fügt Kück hinzu: „müssen, weil sie mehr Diener der Obrigkeiten als der Kirche sind." Zugleich äußert derselbe seinen Widerwillen gegen die Aufklärung, deren Vertreter für ihn, wie für Hahn und Harttmann, als Teufelskinder und falsche Apostel gelten.

2) Bei Römer a. a. O. S. 573.

3) Wie dieselben von Anfang an für die apokalyptische Zeitrechnung

Kriegsgefahr, die sie in Aussicht stellten, die Leute in Württemberg in Aufregung versetzten.

Gegen die Anhänger von Rapp hat ein Rescript des Oberamtes Maulbronn 1792 festgesetzt, daß dieselben zu allen bürgerlichen und zu den kirchlich-ökonomischen Pflichten anzuhalten, ihre Versammlungen, wenn sie bei Nacht oder während des öffentlichen Gottesdienstes gehalten werden, aufzuheben, fremde Separatisten festzunehmen seien; übrigens wird den Pfarrern milde Behandlung derselben anempfohlen, um sie nicht zu verstocken. Diese Anweisung liegt in der schon von Moser gewiesenen Richtung, und ist jedenfalls zweckmäßiger als das entgegengesetzte Verfahren; aber einen Erfolg hat sie schwerlich gehabt. Die Ungeberdigkeit der Separatisten zu schildern unterlasse ich[1]); ihre Abneigung gegen die bürgerliche Ordnung, ihre absichtliche Trennung auch von den gesellschaftlichen Sitten, z. B. die Verweigerung des Grußes durch Hutabnehmen, verräth einen Zug zur Uncultur, und die Cultur des Bartes als eine Folgerung aus der Nachahmung Christi erinnert an die Wiedertäufer und die Staroverzen. Aber auch in der Gruppe der innerkirchlichen Pietisten hat das vorwiegende Interesse an der Offenbarung Johannis eigenthümliche Folgerungen zugelassen[2]). Maria Gottliebin Kummer, geboren 1756, war die Tochter eines Weingärtners zu Kleebronn (OA. Brackenheim), welcher als Stundenhalter und Gewissensrath in solchem Ansehen stand, daß er über seine Anhänger, wie Yvon über die Labadisten in Wieuwerd (I. S. 242), eine besondere Zucht mit Privatbeichte, Strafen und Absolution ausübte. Seine Auctorität erkannten die-

---

verwendet worden sind, vermag ich nicht nachzuweisen. Eine anonyme kleine Schrift von Roos: Anweisung für Christen, wie sie sich in die gegenwärtige Zeit schicken und was sie bedenken und thun sollen (1791), ermahnt zur Bekehrung und Wachsamkeit. Die Schrift desselben: Beleuchtung der gegenwärtigen großen Begebenheiten (1794), habe ich nicht erreichen können.

1) Vgl. in H. Ph. K. Henke's Religionsannalen 8. Stück (1803): Pietisten und Separatisten in einem gewissen deutschen Lande. Ebenda 10. Stück: Briefe über die Separatisten im Württembergischen, vorzüglich in den Gegenden des Unterlandes.

2) Zum Folgenden vgl. Actenmäßige Geschichte einer Württembergischen neuen Prophetin und ihres ersten Zeugen, nebst Nachrichten und Bemerkungen über mehrere chiliastische Schriften und Träumereien Württembergischer Pietisten und Separatisten, herausgegeben von H. Ph. K. Henke (verfaßt von einem Württemberger). Hamburg 1808.

selben auch dadurch an, daß sie durch reiche Gaben von Lebensmitteln ihm ein bequemes Leben möglich machten. Er hielt deshalb auch seine Kinder nicht zur Feldarbeit an, und rechtfertigte dieses mit dem Vertrauen, Gott werde sie auch ohne Arbeit zu ernähren wissen. Seine Tochter, von welcher der Vater aussprach, sie werde einmal große Dinge zu Stande bringen, wurde demgemäß nur zu häuslicher leichter Arbeit angehalten, und erfüllte sich von Jugend auf mit dem Stoff, der in den Erbauungsstunden dargeboten wurde. Nachdem sie 1791 von Wien, wo sie im Dienst gestanden hatte, zurückgekehrt war, begann sie in ihrer Heimath durch Entzückungen, in welchen sie Mittheilungen von Engeln empfing, Aufsehen zu machen. Vorgeblich um deren Werth nach dem Worte Gottes zu prüfen, aber eigentlich schon von der Göttlichkeit dieser Offenbarungen überzeugt, nahm der Pfarrer Ludw. Jacob Hiller in dem benachbarten Meimsheim die Kummer in sein Haus auf, wo sie seit 1793, mit einigen kurzen Unterbrechungen, als Strickerin sich dauernd aufhielt. Der Mann ließ sich durch ihr Vorgeben ködern, sie sei dazu ausersehen, was in der Offenbarung Johannis noch uneröffnet geblieben sei, der Welt bekannt zu machen, er selbst sei zum ersten Zeugen und Geheimschreiber dieser Dinge von Gott bestimmt, und im Himmel sei große Freude darüber. Obgleich sich alsbald ergab, daß sie gänzlich ungebildet, insbesondere mit der Offenbarung Johannis durchaus unbekannt war, ließ sich nicht nur dieser Pfarrer durch den Eindruck ihrer Redlichkeit und durch Mittheilung von Dingen, die ihm und seiner Familie allein bekannt waren, festhalten, sondern auch Harttmann, damals Decan in Blaubeuren, schenkte ihr Glauben, als er 1794 sie kennen lernte. Obgleich ihre Kunde aus dem Himmel und der Hölle in lauter Albernheiten bestand, so ließ sich Hiller ferner durch vorgebliche Befehle aus dem Himmel auch dazu bestimmen, ihr besondere Behandlung, Nahrung und Kleidung, ja persönliche Dienstleistungen zu gewähren, in welchen es die Prophetin auf gesteigerte Intimität abgesehen hatte. Dem Consistorium in Stuttgart, welches seit dem Herbst 1794 von diesem Verhältniß Notiz nahm, und durch wiederholte Verfügungen in den beiden folgenden Jahren vorschrieb, daß Hiller die Kummer aus seinem Hause entlassen solle, setzte er empfindliche Gegenvorstellungen entgegen, leistete aber keinen Gehorsam. Ja als es im Frühjahr 1797 ruchbar wurde, daß die Kummer schwanger sei, erklärte er der Be-

hörde, er habe sie deshalb nicht im Kirchenconvent zur Verantwortung gezogen, weil sie durch ein Wunder des Wortes und der allmächtigen Kraft Gottes dazu ausgerüstet sei, den einen der beiden Zeugen nach Apok. 11, 3 zu gebären. Die Kummer selbst wiederholte diese Angabe, nachdem sie im Gefängniß zu Brackenheim im Juni 1797 einen Knaben geboren hatte; als sie aber dem Zuchthaus zu Ludwigsburg übergeben war, und dort einer körperlichen Züchtigung hatte zusehen müssen, bekannte sie, sie habe den Pfarrer Hiller mit dem Vorgeben verführt, daß durch ihn die zwei Zeugen der Apokalypse mit seiner Frau und mit ihr erzeugt werden sollten. Der Pfarrer hatte in wiederholten Verhören seine erste Angabe aufrecht erhalten, und legte erst dann ein richtiges Bekenntniß ab, als ihm das der Kummer vorgehalten wurde. Er wurde 1797 abgesetzt, die Prophetin aber in Brackenheim an den Pranger gestellt, und drei Jahre lang im Zuchthaus zu Ludwigsburg eingesperrt. Nichts desto weniger war ihre Rolle noch nicht ausgespielt.

Im October 1800 erschien die Schrift des Pfarrers Friederich zu Winzerhausen (OA. Marbach): „Glaubens- und Hoffnungsblick des Volkes Gottes in der antichristlichen Zeit, aus den göttlichen Weissagungen gezogen von Irenäus U———us", mit zwei Anhängen: „Bengel's summarische Beschreibung des 1000jährigen Reichs" und „Merkwürdige Rede eines Irländers in Betreff der Nähe der Zukunft Christi und des 1000jährigen Reichs, gezogen aus der Allgemeinen deutschen Zeitung". Die Schrift war allen denen gewidmet, die auf das Reich Gottes warten, und erschien schon im März 1801 in zweiter Auflage. Der Verfasser erklärt, daß in den nächsten zwanzig Jahren alle Capitel der Apokalypse vom zehnten bis zum zwanzigsten in Erfüllung gehen würden, und daß während der zunächst bevorstehenden babylonischen Verfolgungen und schrecklichen Gerichte Gottes Palästina der Zufluchtsort für die Gläubigen sein werde. Ebendahin würden demnächst auch die zwölf Stämme Israels zurückkehren, und ihr politisches Gemeinwesen auf der gesetzlichen Grundlage der Landaustheilung an die einzelnen Familien wieder aufrichten. Sie werden sich zu Christus bekehren und demgemäß auch die fremden Gläubigen, welche sich in das Land retten, aufnehmen und mit Grundbesitz ausstatten. Mit dieser Bevölkerung wird Christus das 1000jährige Reich gründen, nicht in sichtbarer Erscheinung, sondern

durch einen Statthalter aus Davids Familie. Demgemäß wird der Tempel mit dem ganzen Opfercultus und den Festen hergestellt werden. Aber auch die Erwartungen alttestamentlicher Propheten von dem ungestörten wirthschaftlichen Wohlsein verband der württembergische Pastor mit der angekündigten Herrlichkeit des Gottesdienstes, mit der politischen Vormacht des Gottesstaates in Palästina und der Hauptakademie des heiligen Geistes, die er in Jerusalem eintreten zu sehen hoffte. Jene Güter aber malte er mit besonderer Sorgfalt aus, den hundertfältigen Ertrag der Felder, die ellenlangen und zehn Pfund schweren Trauben, die Fülle des Honigs, und dazu fügte er die Verheißung reichen Ehesegens, ungefährdeter Entbindungen und höchsten Lebensalters. In diesem Zustande endlich sollen alle geistlichen Güter zur Geltung kommen, und alles sittliche Verderben ausgeschlossen sein. In den anderen Ländern solle zunächst alles zum Uebeln sich wenden; die Revolution und der Krieg werden die bürgerliche Ordnung untergraben, die Aufklärung das Christenthum auflösen, nachher aber von Jerusalem aus Alles wieder hergestellt werden. Kam es nun aber dem Verfasser dieser Schrift darauf an, zunächst seine frommen Landsleute zur Auswanderung nach Palästina zu bestimmen, so beseitigt er zum Schluß die Bedenken, welche aus der Schwierigkeit der Reise zu schöpfen wären, durch alle die Stellen aus dem A. T., welche die übernatürliche Hilfe Gottes für die Schwachen in Aussicht stellen, die aus der Verbannung in das israelitische Land zurückkehren.

Dieses fanatische Programm überbietet im höchsten Maße das durch Bengel so stark begünstigte Interesse an der Zukunft des Reiches Christi, ja verkehrt dasselbe in der Hauptsache in sein Gegentheil; allein die apokalyptische Schule verfügte über keinen Maßstab, welcher die Abstufung der Heilshoffnung im N. T. gegen die im A. T. sicher bezeichnet hätte; und ein so besonnener Mann wie Roos konnte deshalb, indem er die Erfüllung gewisser Danielischer Weissagungen auch in der Zukunft Christi für begründet erklärte, sich dafür interessiren, daß die zu Christus bekehrten Israeliten ihre Feste wieder feiern würden. Allein diese Erwartung bleibt weit hinter dem Umfang zurück, in welchem Friederich die gesammte in Palästina zu versammelnde Christenheit mit dem jüdischen Cultus gesegnet wissen will. In Bengel's Vorstellung vom 1000jährigen Reich ist natürlich mit dem geistlichen Segen auch

die Erwartung von politischem Frieden, langem Leben und wirthschaftlichem Wohle eingeschlossen. Allein der Werth, welchen Friederich auf diese Seite der Sache legt, ist ein schlagendes Beispiel für das Urtheil von Roos, daß der Pietismus im Begriffe war, im Fleisch aufzuhören. Die Schrift von Friederich hat die Pietisten, innerkirchliche wie separatistische aufs Tiefste erregt, und ihnen die Auswanderung nach dem Osten zu einer heiligen Angelegenheit gemacht. Das erste Unternehmen der Art aber wurde von der inzwischen aus dem Zuchthause entlassenen Prophetin M. G. Kummer geleitet. Im Jahre 1801 zog unter ihrer Führung eine Gesellschaft von zwanzig und einigen Personen, Männer, Weiber, Kinder und Greise aus Kleebronn und Meimsheim, den Schauplätzen ihrer früheren Streiche, nachdem dieselben ihr Eigenthum veräußert und ihr Bürgerrecht aufgegeben hatten, mit Pilgerstäben, welche hellblaue Bänder als Schmuck trugen, durch Weinsberg, um über Ulm und Wien nach dem gelobten Lande zu ziehen. Als dieselben in Wien von dem württembergischen Gesandten Pässe zur Fortsetzung ihrer Reise begehrten, wurden sie zurückgeschafft, fanden aber in ihren heimathlichen Gemeinden nicht mehr Aufnahme und mußten sich in benachbartem ritterschaftlichen Gebiete unterbringen. Die Kummer ist damals nach Speier gegangen, soll in der dortigen Gegend wieder einen Pfarrer mit ihren Visionen beinahe betrogen haben, und ist daselbst verschollen.

Demnächst wird die Vermehrung der Separatisten und die Steigerung ihres Ungehorsams gegen die Staatsordnung dadurch festgestellt, daß die Vorschriften, welche 1792 durch das Oberamt Maulbronn erlassen waren, in einem kurfürstlichen Mandat vom 27. December 1803 für das ganze Land wiederholt werden mußten, welchem 1806 und 1809 noch mehrere gleichartige folgten. Jenes Mandat erschien als nothwendig, obgleich vorher im Jahre 1803 Rapp mit einem großen Theile seiner besonderen Anhänger, in der Zahl von mehreren Hunderten, nach America[1]) ausgewandert

1) Dort hat er zuerst zu Harmony bei Pittsburg, danach zu Economy am Ohio eine auf Gütergemeinschaft gegründete Ansiedelung gestiftet, in welcher er als Alleinherrscher mit bürgerlicher und religiöser Auctorität gewaltet hat, bis er 1847 neunzigjährig gestorben ist. Die Verpflichtung zur Ehelosigkeit, welche die Mitglieder dieser Gemeinde übernommen haben, hat den Bestand derselben allmählich so reducirt, daß sie wahrscheinlich schon eingegangen ist.

war. Aber die Separatisten, welche zurückblieben, fühlten sich eben stark genug, der Staatsgewalt um so zähern Widerstand entgegenzusetzen. Sie versammelten sich in großen Haufen, bis zu 500, auf einsamen Höfen oder bei Nacht in den Wäldern. Sie trugen besondere Kleidungsstücke, an denen sie sich erkannten, nämlich die Männer weiße spitze Hüte, die Weiber Hauben, welche das Haar vollständig verbargen, ferner einen mit rother Seide überzogenen Stern von Pappe, die Männer an dem Hut, die Weiber auf der Brust. Sie nannten sich nur beim Vornamen wie Geschwister, enthielten sich der ehelichen Gemeinschaft und nannten den Ehestand Hurerei, aßen auch kein Fleisch. Nicht nur nannten sie die Kirche Babel und Hure, und die Geistlichen Pfaffen, sondern stellten auch die Auctorität der Obrigkeit in jeder Beziehung in in Abrede. Die sieben Kurfürsten erklärten sie für das siebenköpfige Thier aus der Apokalypse, das seine Macht vom Drachen, dem Teufel hat; deshalb meinten sie, der Obrigkeit dürfe man so wenig, wie dem höllischen Widersacher gehorchen, sondern man dürfe sie belügen und hintergehen, wie den Teufel. Das liegt in der Linie der unbedachten Aeußerungen von Flattich (S. 103). Sie erwarteten aber die Zeit der göttlichen Hilfe und Rache in der Nähe, und während von den innerkirchlichen Pietisten Napoleon I. für den Apollyon in der Apok. 9, 11, also für den Vorläufer des Antichrist gehalten wurde, erklärten ihn Separatisten, Angesichts der Kriege von 1805. 1809. 1812 für den Gesandten und den Sohn Gottes[1]). Erst die massenhafte Auswanderung der Chiliasten nach Rußland, in die Nähe von Odessa und nach Transkaukasien, zu welcher der Kaiser Alexander I. die Hand bot, hat 1816 Württemberg von diesem gefährlichen Auswuchs des apokalyptischen Pietismus befreit.

An dieser Auswanderung haben außer den staatsfeindlichen Separatisten auch Genossen der innerkirchlichen Gemeinschaften Theil genommen. Dieselben fühlten sich beeinträchtigt durch das Gesangbuch von 1791, durch die gleichartige Liturgie von 1809, ferner durch die seit 1810 erfolgende Anstellung der Geistlichen, ohne daß die kirchenordnungsmäßige Berechtigung der Gemeinden zur Ab-

1) Wie russische Sectirer den Kaiser Peter III. für eine neue Erscheinung Christi erklären und an dessen fortdauernde Existenz im Verborgenen glauben.

lehnung eines nicht passenden Candidaten vorbehalten wurde, endlich durch experimentirende Neuerungen im Schulwesen. Indem man sich demgemäß auch der Anstellung von aufgeklärten Pastoren nicht zu erwehren vermochte, fanden die innerkirchlichen Pietisten sich der Unterdrückung durch diejenige Richtung ausgeliefert, in welcher Hahn, Roos und Harttmann die Vorbereitung der Erscheinung des Antichrist erkannt hatten. War nun auch die bezeichnete Gruppe durch jene Maßregeln der staatlichen Kirchengewalt in die Versuchung geführt, den Staat ebenso zu beurtheilen, wie es die Separatisten thaten, so sind sie im Ganzen gerade durch deren Ausschreitungen davon zurückgehalten worden. Andererseits aber erhob das Bewußtsein, für die Lehre der Kirche gegen die Aufklärung einzutreten, sie über die launenhafte und durch allerlei doctrinäre Liebhabereien zersplitterte Haltung, welche die Pietisten bis zum Beginn jener Maßregeln des Kirchenregimentes eingenommen hatten. Die Zeugnisse über den Verfall des innerkirchlichen Pietismus, welche bis 1784 reichen, treffen nach 30 Jahren nicht mehr zu. Dazu kommt, daß ein Theil der bezeichneten Gruppe inzwischen durch ein neu eingetretenes Motiv zu besonderem Aufschwung angeregt wurde, in welchem zwar keine zuverlässige Anhänglichkeit an die Kirche genährt, aber der revolutionären Unruhe gewehrt wurde. Als Rapp 1787 vor dem gemeinschaftlichen Oberamt (Decan und Oberamtmann) zu Maulbronn vernommen wurde, hat er den Bauer Joh. Michael Hahn aus Altdorf bei Böblingen, geb. 1758, als denjenigen genannt, welcher 1785 ihm den von ihm gesuchten schmalen Weg zur Seligkeit und die Stufen der Reinigung klar gemacht habe, wodurch er zur Ruhe gekommen sei. Von seinen Jünglingsjahren an auf Heiligung und religiöse Erkenntniß gerichtet, und den weltlichen Geschäften und Vergnügungen abgeneigt, gerieth Hahn in Conflict mit seinem Vater, verließ dessen Haus und fand bei dem Herrn von Leiningen auf dem Ihinger Hofe Aufnahme; dieser aber bestimmte den Vater dazu, seinem Sohne Freiheit zu dem zu lassen, was seiner Neigung entspräche. Seit 1780 lebte er in asketischer Zurückgezogenheit, und erfuhr eine sieben Wochen anhaltende Erleuchtung, eine Centralanschauung in die innerste Geburt der Dinge, in die Allenthalbenheit Gottes, als wäre die Erde zum Himmel geworden und sein Herz gleich der ausgedehnten Ewigkeit, darin sich Gott offenbart. Seine Reden in den Privat-

versammlungen aber bezogen sich nicht blos auf diese Erkenntniß, sondern auch auf die Aufgabe der Wiedergeburt, welche ihm nicht als ein kurzer Vorgang von Bekehrung galt, sondern als der langsame Vollzug der Heiligung, in welchem Christus sein Leiden, Kämpfen und seine Gesetzerfüllung in jedem wiederholt, um ihn zur lautern Kindschaft und vollendeten Seligkeit zu führen. Diese Gedankenreihe stimmt ebenso wie Hahn's Weltanschauung im wesentlichen mit Böhme überein, den er studirt hat, von dem er aber unabhängig sein wollte. Ohne Zweifel aber hat er von demselben die Annahme der mannweiblichen Beschaffenheit des ersten Menschen und des Ursprungs der Sünde aus dessen Begehren nach der Trennung der Geschlechter; daraus folgte für Hahn die Bevorzugung der Ehelosigkeit. Andererseits war er sich seiner Ueberlegenheit über Böhme darin bewußt, daß er die erste Auferstehung, das tausendjährige Reich, stufenweise Reinigung der Gerechten und die Wiederbringung glaubte. Hierin richtete er sich nach Oetinger, dessen massive Begriffe ihm zugleich einleuchteten. Das Wichtigste aber, worin er von Böhme abwich, war seine kühle Schätzung der Kirche, die er nicht für Babel erklärte. Demgemäß hat er die Gruppen, in denen er Erbauungsreden hielt, und die er, wie Tersteegen, durch briefliche Correspondenz lehrhafter und seelsorgerischer Art zusammenhielt, in Verbindung mit der Landeskirche zu bewahren vermocht. Indem er den Gemeinschaften als den Pflegern der Heiligkeit einen Werth beilegte, welcher den Ansprüchen Moser's genügt haben würde, ließ er sich durch die liturgischen Neuerungen in der Landeskirche nicht aufregen und mißtrauisch machen. Seit 1794 lebte er in Sindlingen, und blieb der chiliastischen Bewegung am Anfang des neuen Jahrhunderts so fern, daß er sich 1803 daselbst ein Haus baute, in welchem er bis zu seinem Tode 1819 gelebt hat. Seine Anhänger sind, nach Grüneisen's Angaben von 1841, in 40 Gemeinschaften über einen grossen Theil des Landes verbreitet[1]); sie bestehen auch jetzt noch. Diese Stetigkeit und Dauerhaftigkeit haben die pietistischen Gemeinschaften im 18. Jahrhundert nicht erreicht.

---

1) Seine Schriften sind in 15 Bänden, Tübingen, Stuttgart, Hanau 1819—49 erschienen. Vgl. W. F. Stroh, Die Lehre des württembergischen Theosophen Joh. Michael Hahn systematisch entwickelt und in Auszügen aus seinen Schriften dargestellt, 1859. Palmer, Gemeinschaften u. Secten Württemberg's S. 78—109.

Zuerst in separatistischen Kreisen ist dem Heiligungsstreben der Michelianer eine neue Spielart des Bewußtseins der Bekehrung gegenübergetreten[1]). Im Jahre 1796 kommt es zur Anzeige, daß in Strümpfelbach solche Leute, welche wegen des neuen Gesangbuches sich des öffentlichen Gottesdienstes mit Ausnahme des Abendmahls enthalten, in ihren Versammlungen die Lieder des alten Gesangbuches unter der Begleitung einer Cither, nach weltlichen, lustigen Melodieen singen, z. B. Befiehl du deine Wege, nach: Ich liebte nur Ismenen, Ismenen liebte ich. Das kam in den folgenden 10 Jahren auch an anderen Orten vor. Diese Art des Gottesdienstes wird aber weiter durch die Behauptung bezeichnet, man bedürfe nicht des in der Kirche sonntäglich vorgetragenen Bekenntnisses der Buße, weil nach gewissen Aussprüchen des Paulus (1 Kor. 6, 11; Röm. 8, 1) der Gläubige über Sünde und Buße hinaus sei. Sie überschlagen auch die fünfte Bitte im Vaterunser, indem sie zwar die Unvollständigkeit ihrer Lebensgerechtigkeit zugestehen, aber dieselbe durch die ihnen gewisse Gerechtigkeit im Glauben für ausgeglichen ansehen. Die alte Verwechselung der gleichlautenden aber verschieden bezogenen Begriffe hat auch in diesem Falle Manchen zum Bewußtsein besonderer Vollkommenheit und zur Ueberhebung namentlich gegen die Michelianer verleitet. Diese Stimmung stützte sich auf eine „Gnaden- und Freudenbeicht[2])“, welche Niemand anders zum Verfasser hat, als Bengel's Schwiegersohn, den Decan Philipp David Burk zu Kirchheim (gest. 1770). In dem Sinne dieses Documents predigte nun Christian Gottlob Pregizer (geb. 1751), seitdem er 1795 Pfarrer in Haiterbach auf dem Schwarzwald geworden war. In seinem frühern Amte zu Grafenberg bei Nürtingen seit 1783 hat er diese Richtung nicht gehabt, vielmehr ist er nach Palmer's Zeugniß damals mit Oetinger'scher Kosmologie beschäftigt gewesen, und hat Beziehungen zu Michael Hahn ge-

1) Vgl. Palmer a. a. O. S. 110—118.

2) Ich in Jesu Christo reich gemachtes und gerechtfertigtes Kind Gottes, bekenne Gott, meinem himmlischen Vater, daß ich Gottlob reichlich und höchlich begnadigt und beseligt worden, nicht allein mit äußerlichen leiblichen Wohlthaten, sondern auch und noch viel mehr mit innerlichen geistlichen Wohlthaten, Erleuchtung des heiligen Geistes, Glauben, Frieden, Freude und vielen anderen Heilsgütern, wie das mein Herr und Gott an mir erkennet und ich leider so vollkommentlich noch nicht erkennen kann; also freuen sie mich eben und sind mir lieb, und begehre von Herzen immer mehr und mehr begnadigt und beseligt zu werden durch seinen lieben Sohn Jesum Christum.

pflogen. In Folge einer Collision mit demselben, welche nicht genau ermittelt werden kann, hat er die demselben entgegengesetzte Richtung ergriffen, welche er in seinem Amte von der separatistischen Anwendung befreit und auf innerkirchliche Gemeinschaften übertragen hat. Er war, wie es Grüneisen ausführt, für die Seligkeit im Glauben, für die Freiheit der Kinder Gottes begeistert, voll Witz und kraftvoller Laune in der Rede, welche er mit treffenden, wenn auch nicht immer würdigen Bildern ausstattete, treu in der Amtsführung, um das Schulwesen bemüht, unbescholten. Auch durch Dichtung von Liedern nach heiteren Melodieen wirkte er für seine Ueberzeugung, und verbreitete dieselbe nicht nur in fünf Privatversammlungen in seiner Gemeinde, sondern auch auswärts. Als er dadurch einen großen Zulauf erregte, und unter seinen Anhängern anstößige Folgerungen sich bemerklich machten, mußte er sich 1808 vor dem Consistorium durch ein Glaubensbekenntniß ausweisen, welches formell rechtgläubig befunden wurde. Es ist derselbe Fall, wie bei Stephan Praetorius (II. S. 14). Wie dieser hat Pregizer das Ideal des Christen allein vorgetragen ohne Rücksicht darauf, daß die Gläubigen in der Wirklichkeit stets dahinter zurückbleiben, und daß die Oberflächlichen mißbräuchliche Anwendung davon auf sich selbst machen. Seine Anhänger lesen auch mit Vorliebe die von Martin Statius aus Praetorius Tractaten zusammengestellte „Geistliche Schatzkammer der Gläubigen". Pregizer ist bis zu seinem Tode (1824) unbehelligt in seinem Amte geblieben. Aber seine Anhänger haben ihre Zugehörigkeit zur Kirche nur in zweifelhafter Aufrichtigkeit geübt. Den öffentlichen Gottesdienst haben sie nicht regelmäßig besucht, und wenn die Predigt nicht mit ihren Vorurtheilen stimmte, haben sie durch Kopfschütteln ihre abweichende Meinung kund gegeben. Sie haben die Leute in ihre Versammlungen mit dem Vorgeben gelockt, in einer halben Stunde sei die Bekehrung zur Seligkeit zu erreichen, und haben solche Erfolge mit Juchhe begrüßt; ihr Gesang bewegte sich in lustigen Melodieen[1]) mit hüpfen-

1) Sie haben eine „Sammlung geistlicher Lieder zum Gebrauch für glaubige Kinder Gottes", Ludwigsburg 1821. Als Probe diene Nr. 71.

„Was giebt's Fröhlichers auf Erden,
Als wie Christus sein so rein,
Daß der Engel Reinigkeit
Von der unsern absteht weit!
Giebt's was Köstlichers hienieden,
Als sogar Sohn Gottes sein?"

dem Rhythmus. Das tritt in die nächste Analogie mit dem Methodismus. Im Jahre 1825 kamen sie sogar zu der separatistischen Folgerung, die Eidesleistung zu verweigern, und gaben sich allerlei fanatischen Ausschreitungen hin. Indessen haben sie durch die strafrechtlichen Maßregeln dagegen sich zu gemäßigter Haltung bestimmen lassen, und die Spannung zwischen ihnen und den übrigen Gemeinschaften hat nachgelassen. Uebrigens stimmen die Pregizerianer mit ihrem Widerpart, den Michelianern, in der Ueberzeugung von der Wiederbringung überein.

Die beiden zuletzt berührten Gruppen, die Michelianer und die Pregizerianer, die Seufzenden und die Seligen, sind einander zu unähnlich, als daß sie mit einander in positive Berührung treten konnten. Hingegen ist noch davon zu berichten, wie Michael Hahn und die Gruppe der älteren auf die Bekehrung gerichteten Pietisten zur Gründung der unabhängigen Gemeinde Kornthal zusammengewirkt haben. Dieses Ereigniß steht freilich im 19. Jahrh., reicht also über die zeitliche Grenze der hier darzustellenden Geschichte hinaus, ist aber in erster Linie wichtig als Ausläufer der Bewegung, welche dem 18. Jahrhundert angehört. Zwischen den beiden Gruppen, welche sich zu jenem Zwecke vereinigten, waltete volle Uebereinstimmung einmal in der eschatologischen Stimmung, ferner in dem Bestreben, den Gehorsam gegen den Staat mit dem gesteigerten religiösen Eifer zu verbinden. Jedoch ist die Absicht auf eine von der Staatskirche unabhängige Gemeindeexistenz[1]), welche dem Staate abzugewinnen wäre, für die Michelianer durch das Interesse an strenger Disciplin, für die Bekehrungspietisten durch die Ablehnung des Gesangbuches von 1791 und der Liturgie von 1809, also durch das Interesse an der kirchlichen Rechtgläubigkeit motivirt. Die Gelegenheit zu diesem Unternehmen bot sich dar, als nach der großen Auswanderung 1816 gegen Ende dieses Jahres der König Wilhelm die Regierung antrat, welchem zuzutrauen war, daß er eine andere Behandlung kirchlicher und staatlicher Verhältnisse befolgen werde, als sein despotischer Vater Friedrich. Da nun ein königliches Ausschreiben vom 14. Februar 1817 die zur Auswanderung geneigten Unterthanen vor den mit ihrem Vorhaben verknüpften Gefahren warnte, richtete der Bürgermeister von Leonberg Gottlieb Wilhelm Hoffmann eine Eingabe an den König,

1) Vgl. die S. 175 angeführte Schrift von Kapff.

worin er als Gründe der Auswanderung separatistische Schwärmerei, Pauperismus und die Gewissensbedrückung ruhiger Bürger durch die neue Liturgie und den im Consistorium und einem großen Theil der Geistlichkeit herrschenden Unglauben unterschied. Um also die letzte Klasse im Lande festzuhalten, schlug er vor, die Anlegung einer Gemeinde zu gestatten, welche dem Staatsgesetz unterworfen, nur von Eidesleistung und Militärpflicht entbunden, von der Unterordnung unter das Consistorium ausgenommen, in der Wahl ihres Pfarrers und dem Gebrauch der alten Liturgie ungehindert, und Niemand aufzunehmen genöthigt wäre, der nicht in ihre besonderen Ordnungen einwilligte. Dieses Gesuch wurde unterstützt durch die Erklärung von 100 Familienvätern, daß sie schon ausgewandert wären, wenn sie nicht auf die vorgeschlagene Einrichtung rechneten, und nachträglich schlossen sich noch mehr als 1000 an. Hoffmann[1]), ausgezeichnet durch große Gestalt und körperliche Kraft, voll natürlichen Muthes und von heiterer Gemüthsart, erinnert theils an Nicolaus Lange (II. S. 509), theils an J. J. Moser. In der Laufbahn der württembergischen „Schreibstube" gebildet, bis er in Leonberg Bürgermeister wurde, hat er sein praktisches Geschick und seine hohe Unerschrockenheit und Gerechtigkeit während der verschiedenen Kriege, welche vorangegangen waren, namentlich als Landescommissar für die Einquartirung fremder Truppen bewährt. In seiner Jugend durch die Erfüllung eines verwegenen Gebetes[2]) erweckt, kam er unter der Leitung einer mit ihm verwandten frommen Frau zur Bekehrung unter dem Eindrucke einer Ueberschüttung durch

---

1) Vgl. Zum Andenken an den vollendeten G. W. Hoffmann, Stifter und Vorsteher der Gemeinde Kornthal. Stuttgart u. Canstatt 1846. — Derselbe ist geboren zu Ostelsheim bei Calw 1771, gestorben 1846.

2) A. a. O. S. 17 und in dem Bericht der Schlatter über ihre Reise von S. Gallen nach Barmen (in deren Leben und Nachlaß, 1. Band S. XC) wird der Vorgang so erzählt, daß H., im Begriff, Calw zu verlassen, um sein erstes Amt in Merklingen anzutreten, nicht in der Lage gewesen ist, alle seine Schulden zu berichtigen. Da hat er gebetet: „Gott, wenn du bist, so schaffe mir 50 fl. (oder: so zahle meine Schulden), daran will ich erkennen, ob du bist oder nicht." Unmittelbar darauf bringt ihm ein Bote einen Brief der entfernten Verwandten, worin sie an ihn die Frage richtet, ob sie ihm in etwas helfen könne. Durch sie erhält er das Geld, und zugleich eine Ueberzeugung, daß Gott sei, welche freilich ihm zu Anfang mehr Pein als Beruhigung erweckte.

die Gnade Gottes. Er pflegte zu sagen, als Pregizerianer sei er erweckt worden, als Michelianer möchte er wandeln, und als Herrnhuter sterben. Indem er in der durch Bengel vorgezeichneten Erwartung der Wiederkunft Christi lebte, und dieselbe auch nach 1836 nicht aufgab, trat er mit den Häuptern des Pietismus in enge Verbindung, und zwar ebenso mit Pregizer, wie mit Michael Hahn und dem Pfarrer Friederich, welcher, nachdem er die Liturgie von 1809 abgelehnt hatte, abgesetzt und unter polizeiliche Aufsicht gestellt worden war. Ebenso unterhielt Hoffmann regen Verkehr mit der Brüdergemeinde Königsfeld im Schwarzwald, welche erst zu Württemberg gehörig, später an das Großherzogthum Baden ausgetauscht worden ist. Neben dieser Zusammenfassung der verschiedenen pietistischen Typen hat er sich jedoch gegen Rapp und gegen solche, welche als Gegner der Kindertaufe anfingen die Wiedertaufe zu fordern, durchaus ablehnend verhalten.

Als die Staatsregierung dem Vorschlage Hoffmann's entgegenkam und eine genauere Bestimmung seines Planes von ihm verlangte, umgab er sich mit Repräsentanten seiner Gesinnungsgenossen im Lande, und that die folgenden Schritte im Einvernehmen mit ihnen. Zu denselben gehörte der abgesetzte Pfarrer Friederich und Michael Hahn nebst einem seiner bekannten Anhänger. Daß eine Frist von etwa anderthalb Jahren verlief, bis am 1. October 1818 die Anlegung einer politisch-religiösen Gemeinde nach dem Vorschlage Hoffmann's genehmigt wurde, ist von manchen der Theilnehmer schwer empfunden worden, deren durch die Apokalyptik genährte Ungeduld kein Verständniß davon zuließ, welche Schwierigkeiten ein solches Project für die Beamten darbot, von denen die Entscheidung vorzubereiten war. Nachdem das Rittergut Kornthal bei Stuttgart am Anfang 1819 angekauft war, wurde die neue Gemeinde durch königliches Privilegium vom 22. August 1819 constituirt. Es versteht sich von selbst, daß dieselbe mit ihrem Vorsteher und Gemeinderath der nächsten Staatsbehörde untergeordnet wurde. Uebrigens bekam sie wegen ihres besondern Zweckes das Recht, über die Aufnahme neuer Glieder zu entscheiden, und solche zu entlassen, welche das Glaubensbekenntniß nicht anerkennen oder sonst sich in die Einrichtung der Gemeinde nicht fügen. Diejenigen, welche freiwillig oder unfreiwillig abziehen, dürfen ihr unbewegliches Eigenthum nur an solche verkaufen, welche von der Gemeinde anerkannt sind; aber sorgfältig muß vermieden werden,

was auch nur den Schein von Gütergemeinschaft hat. Als Glaubensbekenntniß nahm die Gemeinde die Augsburgische Confession an, mit drei Einschränkungen. Sie lehnt die Verdammungsformeln in derselben ab, so wie in dem ersten Entwurf von Hoffmann der Abschen gegen allen Religionshaß erklärt, und alle Kinder Gottes, unter welcher Kirchenverfassung sie stehen, als Brüder anerkannt werden. Ferner werden für die Leitung des Gottesdienstes neben dem berufenen Pastor auch Laien berechtigt erachtet, welche von der Gemeinde ernannt werden. Endlich wird gegen Art. XVI. der Eid abgelehnt, für welchen die Regierung den Handschlag als Ersatz anerkannte, wie schon früher gegenüber den Separatisten. Die Polizeiordnung der Gemeinde stellt den Gesichtspunkt auf, daß dieselbe nach dem Vorbilde der ersten Christen eine apostolische Gemeinde darstellen solle. Der sittliche Inhalt dieser Bestimmung wird jedoch keinesweges in Vorschriften fixirt, sondern in der Regel angedeutet: Was ihr wollet, daß euch die Leute thun sollen, das thuet ihr ihnen auch; ferner in der Empfehlung der Wohlthätigkeit und in der Warnung vor Splitterrichten nach Jak. 3, 1. Daß diese Linie innegehalten wird, ist ein Zeugniß für den gesunden Takt der an der Gemeinde betheiligten Michelianer. Die Ausschließung aus der Gemeinde, welche für unverbesserliche Widersetzlichkeit vorbehalten wird, darf erst eintreten, nachdem alle Warnungen und Stufen der Disciplin erschöpft sind. Der Gottesdienst richtet sich im ganzen nach der alten Liturgie; doch wird neben dem alten Gesangbuch auch das der Brüdergemeinde zugelassen, und für den Ostermorgen vorgeschrieben, daß auf dem Gottesacker die Litanei der Brüdergemeinde gebetet werde. Am Sonntag und am Mittwoch ist die Erbauungsstunde auch für Eröffnung von Herzensangelegenheiten und Unterredung über thätiges Christenthum bestimmt.

Die Aufnahme von liturgischen Mitteln der Brüdergemeinde hat nicht den Sinn, daß unter den Mitgliedern der Kornthaler Gemeinde auch solche gewesen wären, welche mit Zinzendorf speciell einverstanden waren; vielmehr erklärt sich jener Umstand daraus, daß die Existenz der Brüdergemeinde, insbesondere der in Königsfeld, das Muster der Stiftung Hoffmann's gebildet hat. Der Anhang, welchen Zinzendorf in Württemberg etwa 1750 fand, hat, so viel man erkennen kann, sich seitdem nicht erhalten, und die neuen Sympathieen für die Brüdergemeinde, welche seit 1815 sich sehr

schnell auch nach Württemberg verpflanzten, hatten sich noch nicht zu einer bestimmten Gruppe verdichtet, als es auf die Gründung von Kornthal ankam. Als erster Pfarrer daselbst wurde Friederich gewählt, welcher, als die Schlatter 1821 ihn besuchte, ihr das Bekenntniß ablegte, daß er anders geworden sei, als früher. „Ehemals glaubte ich den Sinn der Offenbarung verstanden zu haben und auslegen zu können. Da kam alles anders, als ich prophezeite. Zudem starb meine Frau, die ich im Dranggebete von Gott erhalten zu können glaubte; ich wurde nicht erhört. Diese Umstände zusammen wirkten so auf mein Gemüth, daß ich eine Zeit lang allen Glauben verlor, sogar an Gott und sein Wort, und in tiefe Dunkelheit gerieth. Gott erbarmte sich meiner wieder, brachte mich wieder zum Glauben; aber das Grübeln habe ich seitdem aufgegeben und bekümmere mich nur um das Seligwerden." Das Amt des bürgerlichen Vorstehers hat Hoffmann nicht sogleich, aber schon im J. 1820 übernommen. Die Gemeinde Kornthal vermochte natürlich nicht alle gleich Gesinnten aufzunehmen; indessen war es für die Gesinnungsgenossen im Lande von großer Bedeutung, an ihr einen Vorort zu besitzen. Obgleich nun bei ihrer Gründung die Unternehmer der Ansicht waren, daß, wenn der erste Versuch gelang, auch noch andere Ansiedelungen gleicher Art eingerichtet werden sollten, so hat doch die Staatsregierung sich gegen solche Bestrebungen ablehnend verhalten, wenn nicht ein gemeinnütziger wirthschaftlicher Zweck damit verbunden würde. In diesem Sinne hat die Gemeinde Kornthal 1824 eine Colonie zu Wilhelmsdorf in der Nähe von Ravensburg im Donaukreis mitten unter katholischer Bevölkerung angelegt, um ein großes Moor zu cultiviren. Die großen pecuniären Opfer, welche dieses Unternehmen erforderte, sind nach dem Tode Hoffmann's durch die Gemeinschaften im Lande mit 50,000 fl. gedeckt worden; dennoch erwies es sich 1852 als nothwendig, die Colonie aus dem privilegirten Stande Kornthal's zu entlassen. Diese Gemeinde nun, in welcher die Bewegung des Pietismus aus dem 18. Jahrh. ein eigenthümliches Ziel erreicht hat, ist zugleich in die Aufgaben eingetreten, welche die Richtung im 19. Jahrhundert von dem frühern Verlauf unterscheiden. In dieser Hinsicht ist schon auf den synkretistischen Zug, die Unionstendenz hingewiesen worden; dazu aber kommt, daß die Gemeinde nicht nur nach dem Vorbilde der Brüdergemeinde durch Unterricht und Erziehung der Jugend über ihren nächsten Umkreis hinaus

gewirkt, sondern auch 1823 in zwei Anstalten für die Bildung verwahrloster Kinder zu sorgen angefangen hat. Hiermit betritt diese Gemeinde den Boden, auf welchem zuerst die Gesellschaft zur Beförderung reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit (Christenthumsgesellschaft) wirksam geworden ist, die Joh. Aug. Urlsperger, Sohn von Samuel Urlsperger (S. 11), wie dieser Senior zu Augsburg, 1780 gestiftet hat. Die Unternehmungen äußerer und innerer Mission, welche von dieser Gesellschaft ausgegangen sind, und die Indifferenz ihrer Mitglieder gegen ihre Angehörigkeit zur lutherischen oder reformirten Confession sind Merkmale eines neuen Ansatzes der pietistischen Bewegung. Obgleich im 18. Jahrhundert begonnen, kann doch diese Reihe nur in ihrem über das 19. Jahrhundert sich erstreckenden Zusammenhang zweckmäßig dargestellt werden. Durch die Theilnahme an dieser Bewegung sind auch die württembergischen Pietisten in ihrem Gegensatz gegen die Aufklärung befestigt worden. Jedoch haben sie keine Erinnerung daran, in wie großem und hoffnungslosem Verfall ihre Sache um das Jahr 1785 gewesen ist; sonst würden sie auch der Aufklärung dafür dankbar sein, daß durch deren Vordringen sie zur Werthschätzung der kirchlichen Lehrnormen zurückgeführt worden sind, welche sie übrigens nicht so genau nehmen, wie es früher üblich war.

Achtes Buch.

Zinzendorf und die mährische Brüdergemeinde.

48. Zinzendorf's ursprüngliche philadelphische Richtung.

Enger als irgend eine andere Gruppe des Pietismus ist die mährische Brüdergemeinde mit der Person ihres Stifters verknüpft. Oder vielmehr diese Stiftung Zinzendorf's ist so überwiegend beherrscht durch die virtuose Frömmigkeit und die organisatorische Geschäftigkeit dieses Mannes, daß während der Zeit seines Lebens sie, wie es scheint, nur das unselbständige Object seiner Wirksamkeit gewesen ist, und ihre Geschichte in die Geschichte seines Lebens aufgeht. Deshalb eröffnet sich dem Geschichtschreiber des Pietismus die Aufgabe, die Biographie Zinzendorf's wenigstens in dem Umfang zu verfolgen, daß sein Charakter und die Ziele wie die Methode seines Wirkens deutlich werden. Diese Aufgabe ist bisher nicht gelöst worden. Sie konnte aber auch nicht gelöst werden, da Niemand über die genaue Kenntniß der verschiedenen Gruppen des Pietismus verfügte, durch deren Vergleichung erst die besondere geschichtliche Lage der Bestrebungen Zinzendorf's ermittelt wird. Wenn man aber auch hievon absehen könnte, so ist ferner die Biographie des Grafen über die elementare Aneinanderreihung von Thaten und Ereignissen noch nicht hinausgekommen, und die Charakteristik, welche von den Biographen hinzugefügt oder vorausgeschickt wird, ist eben niemals an einem psychologischen und theologischen Zusammenhang der so vielfach wechselnden Unternehmungen des Grafen nachgewiesen. Die „Beschreibung des Lebens des Herrn Nicolaus Ludwig Grafen und Herrn von Zinzendorf und Pottendorf" von A. G. Spangenberg[1]) ist nur eine Sammlung des Stoffes, in welcher von Jahr zu Jahr die Thaten des Grafen und die ihn berührenden Ereignisse verzeichnet werden. In dieser Form erfahren die

1) Acht Theile 1772—75.

Wendepunkte seines Lebens keine Motivirung, die Urtheile seiner Gegner keine Berücksichtigung, die mißlichen Seiten seiner Wirksamkeit werden größtentheils vertuscht[1]). Neben dieser Stoffsammlung kommen die kürzeren und gebundeneren Darstellungen der Biographie Zinzendorf's nicht in selbständigen Betracht, da sie mit geringen Ergänzungen durch andere Quellen nur aus dem Werke von Spangenberg geschöpft sind[2]). Von der Art dieser biographischen Versuche entfernt sich auch nicht erheblich die auf eigenen Erinnerungen beruhende Schrift eines Zeitgenossen[3]), welcher in etwas größerem Umfang als Jene sich herausnimmt, Schritte Zinzendorf's ungünstig zu beurtheilen. Endlich ist der geschichtlichen Forschung nur zur Hälfte gedient durch die Zusammenstellung mancher eigenen Bekenntnisse Zinzendorf's über seine Absichten und sein Verfahren[4]). Denn in dem vorliegenden Falle ist es nothwendig, auch die Urtheile der Gegner in Betracht zu ziehen. Bisher haben auch nur diese einen psychologischen und ethischen Zusammenhang in der Wirksamkeit des Grafen aufzustellen unternommen, allerdings unter den für ihn ungünstigsten Gesichtspunkten. Allein die Ungunst des Urtheils zahlreicher und gewichtiger Zeitgenossen über Zinzendorf ist eben ein Umstand, den der Geschichtschreiber nicht unbeachtet lassen darf, und schwerlich wird dessen Aufgabe richtig gestellt, wenn diese Beiträge zur Biographie des Mannes entweder einfach verschwiegen, oder möglichst in den Schatten gestellt werden sollen. In der geltenden

1) Joh. Jak. Moser sagt in seiner Lebensgeschichte (3. Aufl.) III. S. 41: „Den Grafen von Z. habe ich lange Jahre aus persönlichem Umgang, seinen Schreiben an mich, seiner nächsten Anverwandten, wie auch derer, die ihn von Jugend auf genau gekannt haben, mündlichen Nachrichten und ihren noch bei Handen habenden Briefen, von einer Seite her kennen lernen, da er nicht so aussieht, wie Herr Spangenberg ihn in seinem Lebenslauf geschildert hat."

2) Reichel, Leipzig 1790. Jak. Christoph Duvernoy, Barby 1793. K. A. Varnhagen von Ense, Berlin 1830. 46. J. W. Verbeek, Gnadau 1845. G. Burckhardt in Herzog's Real-Encyklopädie Band XVIII. S. 508—592.

3) Ludw. Carl Frhr. von Schrautenbach, Der Graf Z. und die Brüdergemeinde (geschrieben bis 1782) herausg. von F. W. Kölbing. Gnadau 1851. 71.

4) Joh. Georg Müller, Bekenntnisse merkwürdiger Männer von sich selbst. Dritter Band. S. 1—302. Winterthur 1795.

Ueberlieferung erfährt man nun weder von den Anklagen so bedeutender Männer, wie J. G. Walch, S. J. Baumgarten, J. Ph. Fresenius, J. A. Bengel, noch von den ausführlichen Vertheidigungsschriften, welche Zinzendorf und Spangenberg dagegen gerichtet haben. Deshalb ist die Gestalt des Grafen zu einem Heiligenbild und seine Geschichte zu einer Legende geworden, welche am steifsten von solchen Verehrern desselben geglaubt wird, die nicht zur Brüdergemeinde gehören.

Das geschichtliche Bild des Mannes kann nicht erreicht werden, ohne daß auch die Anklagen und die Vertheidigung desselben berücksichtigt werden. Ein solcher Versuch unparteiischer Beurtheilung Zinzendorf's hat jedoch auf das Widerstreben des Vorurtheils für die Legende nicht blos in dem Maße zu rechnen, wie dieses immer bei der Aufstellung neuer Erkenntnisse der Fall ist, sondern in verstärktem Maße und aus besonderem Grunde. Zinzendorf selbst nämlich hat eine Regel über die von ihm als statthaft und berechtigt anzuerkennende Beurtheilung seiner Gemeinde, also auch seiner eigenen Wirksamkeit ausgesprochen. Und es ist Grund zu der Annahme vorhanden, daß sein Anspruch an die Bedingungen der Unparteilichkeit, wenn auch unbewußt, bei seinen Verehrern fortwirkt. Nämlich am Schluß der pseudonymen Entgegnung auf die erste Anklageschrift von Baumgarten erklärt Zinzendorf[1]), daß man eine Gemeinde nicht beurtheilen dürfe nach öffentlichen Edicten, welche bald günstig bald ungünstig sind; nicht nach den Confessionen, welche in keiner Religion von den Individuen durchgängig verstanden werden; nicht nach dem Zustande der Gemeinde überhaupt, welcher wie am natürlichen Leibe wechselt, indem bald das Herz krank und die Glieder gesund, bald manche Glieder hinfällig, das Herz aber frisch sein und die Glieder bald völlig wieder herstellen kann; endlich auch nicht nach den vielen oder wenigen Gliedern, die man kennt, da dieselben zufällig nur fälschlich zu der Gemeinde gehören, oder sich zu derselben so verhalten können, wie Judas Ischarioth zu den Jüngern Christi: „Der einzige hinlängliche Beweis ist in genere, wie man die Gemeinde selbst, nach einer langwierigen persönlichen Unter-

1) Siegfried's Bescheidene Beurtheilung des vom Herrn D. Baumgarten . . . gefällten . . . Urtheils über die evangelisch-mährische Kirche A. C. 1744.

suchung ihres innern und äußern Zustandes fühlet und findet, in specie aber der Beweis des Geistes und der Kraft, darin sich ihre Individuen da und dort selbst zeigen, bei dessen Befinden man den, der in ihnen kräftiglich wirket, erkennen und ehren muß, bei verspürendem Mangel aber soviel nach Pflicht oder Liebe thun oder lassen, als die Situation des eigenen Herzens mit sich bringt, als wonach wir allein urtheilen und mit dessen Befolgung zufrieden sein wollen." Diese merkwürdig naive Erklärung hat folgenden Sinn[1]). Die Gemeinde selbst, welche hier im Unterschiede von der Gemeinde überhaupt, und von den vielen oder wenigen Gliedern derselben beobachtet und gefühlt werden soll, so daß man sie auch nur so findet, wie man sie fühlt, kann nur verstanden werden in der Zustimmung zu der sie leitenden Absicht ihres Gründers. Die „Gemeinde selbst" ist also das Ideal, nach welchem die Mitglieder derselben in Bewegung gesetzt werden. Wer sie unter diesem Gesichtspunkt beobachtet und beurtheilt, beurtheilt sie nach Zinzendorf's Meinung richtig. Sofern aber die wirkliche Gemeinde in vielen ihrer Glieder hinter dem Ideal zurückbleibt oder gegen dasselbe verstößt, wäre es eine Liebespflicht, sich dadurch ebenso wenig, als es der Graf thut, in der Vorstellung stören zu lassen, daß die Gemeinde ihrem Ideal entspricht, und ihr als Ganzem anzurechnen, was hie und da in ihrem Kreise als Beweis des Geistes und der Kraft auftritt. Mit anderen Worten gesagt wäre nur ein solches Urtheil über die Brüdergemeinde und ihren Leiter richtig und statthaft, welches die geschichtliche Erscheinung nach der Absicht Zinzendorf's idealisirt, oder den Thatbestand nach dem Gefühl der Zustimmung zu ihrem Ziel abmißt. Unter dieser Bestimmung wird es ja gelingen, auch den Beweis des Geistes und der Kraft in den hervorragenden Gliedern der Gemeinde wahrzunehmen. Allein dieser Anspruch an die, welche nicht zur Gemeinde gehören, schließt nichts Anderes in sich, als die Anforderung, daß sie ihr Urtheil von vorn herein der Absicht und dem entsprechenden Urtheil des Grafen zu unterwerfen haben. Christus hat die Probe für die Göttlichkeit seiner Sendung daran geknüpft, daß man die von ihm vertretenen Gebote Gottes erfüllt. Zinzendorf aber verlangt, daß man sich mit dem Selbstgefühl,

1) Vgl. Fresenius, Bewährte Nachrichten von Herrnhutischen Sachen. Erster Band, 1746. Vorbericht S. 91 ff.

das er in Beziehung auf die Brüdergemeinde hegt, in Ueberein-stimmung setzen soll; dann werde man sich von dem Beweise des Geistes und der Kraft in derselben überzeugen; ohne dieses aber hält er ein Urtheil über ihn und seine Sache nicht für berechtigt. Und wenn er nur die anderen Kirchen mit dem gleichen Maße gemessen hätte! Aber die Liebespflicht, gemäß welcher die Gegner über die Mängel der Gemeinde hinwegsehen sollen, hat er gegen die lutherische Kirche nie geübt und niemals sie nach der Absicht beurtheilt, welche in ihren Urkunden als ihr eigenthümlich bezeichnet ist. Sonst würde er überhaupt nicht auf den Weg gerathen sein, seine mährische Kirche mit dem lutherischen Bekenntniß neben oder in der lutherischen Kirche anzusiedeln.

Ganz ebenso wird in einer herrnhutischen Flugschrift: „Geistliches Notabene"[1]) als der Fehler der Gegner der Herrnhuter angegeben, daß sie sich zu Richtern setzen über eine große (?) Gemeinde, deren Anfang, Fortgang, die dabei gewaltete göttliche wunderbare Hand und Fußstapfen, die meisten und wichtigsten Glieder und Führungen derselben und bei diesen kritischen und bedenklichen Zeiten dabei habenden Zweck des Herrn man nicht genugsam erkennt und einsieht. Jedoch daß man die Hand Gottes und dessen Zweck in der Brüdergemeinde anerkennen soll, ist die petitio principii, mit welcher jedes ungünstige Urtheil ins Unrecht gesetzt werden wird, indem zugleich jede eigentliche Erprobung durch allgemein christliche Maßstäbe abgelehnt wird. Gewisse Gegner haben nun in diesen Aufstellungen lauter Wind, Betrug, Verstellung und Heuchelei gesehen. Ich glaube mit Unrecht. Denn Zinzendorf war im Ganzen völlig naiv in der Rechthaberei gegen seine literarischen Gegner, welche in der beurtheilten Aeußerung enthalten ist. Daß diese Naivetät große Unklarheit deckt, wird sich weiterhin ergeben; da sie aber in seiner Genossenschaft sich fortgepflanzt hat[2]), so ist eine Beurtheilung des Grafen und seiner Stiftung, welche nicht von vorn herein den Ansprüchen der Herrnhuter sich löblich unterwirft, der Gefahr ausgesetzt, als Verstoß gegen die

1) Bei Fresenius a. a. O. II. S. 877.

2) Vgl. Herm. Plitt, Die Brüdergemeinde und die lutherische Kirche in Livland (Gotha 1861). Erster Theil: Allgemeine Betrachtung der Brüdergemeinde und ihres Diasporawerkes von ihrem Standpunkt aus im Gegensatz zu dem des Gegners.

Liebespflicht, oder gar als Ausgeburt des Unglaubens gedeutet zu werden. Es ist jedoch nach meiner Einsicht keine Liebespflicht, die parteiische Aufstellung Zinzendorf's als die Regel unparteiischer Geschichtsforschung anzuerkennen; übrigens hat er selbst die Unterwerfung unter jenen Anspruch im Voraus widerrathen. Er sagt nämlich[1]: „Sollte etwas wahr sein, was mir schuld gegeben wird, so geschieht mir damit ein Dienst. Denn es verliert ein Theil der Gemeinde von Zeit zu Zeit etwas von der Hochachtung gegen mich, die ich für überflüssig, schädlich und in ihren letzten Folgen für antichristlich halte." Mir scheint diese Erklärung eben so aufrichtig wie die andere zu sein; sie verräth aber einen weitern Blick als diese; deshalb lasse ich sie mir zur Warnung dienen.

Nicolaus Ludwig Graf von Zinzendorf wurde 26. Mai 1700 zu Dresden geboren. Er war der Sohn von Georg Ludwig und von Charlotte Justine, geborenen Freiin von Gersdorf, Tochter der Frau von Gersdorf, welche unter der ersten Generation des Pietismus in verschiedenen Beziehungen hervorragt (II. S. 485). Seine Familie ist in Oestreich heimisch; sie theilte sich dort in einen katholischen und einen lutherischen Zweig und wurde 1662 in den Reichsgrafenstand erhoben. Der Großvater Ludwigs, Maximilian Erasmus, welcher mit seiner Familie den lutherischen Zweig ausmachte, ist nach Franken ausgewandert; seine beiden Söhne kamen nach Sachsen, wo der Vater von Ludwig zum Minister, der Oheim Otto Christian zum Feldzeugmeister aufstieg. Ludwig hatte aus der ersten Ehe seines Vaters einen ältern Bruder Friedrich Christian (gest. 1756); dieser zwei Söhne, Ludwig (1721—80) und Karl (1739—1813), welche, um in den östreichischen Staatsdienst einzutreten, katholisch geworden sind. Da Nicolaus Ludwig keine männlichen Nachkommen hinterließ, so ist mit ihm der lutherische Zweig der Familie erloschen. Sein Vater starb kurz nach seiner Geburt, und seine Mutter vermählte sich 1704 wieder mit dem Preußischen Feldmarschall Dubislav Gneomar von Natzmer (II. S. 220); sie hat ihren berühmten Sohn überlebt (gest. 1764). Dieser folgte seiner Mutter nicht nach Berlin, sondern wurde der Erziehung seiner mütterlichen

1) Erklärung über Andreas Groß vernünftigen und unparteiischen Bericht von der herrnhutischen Gemeinde (1740). S. 16.

Großmutter, der Frau von Gersdorf in Groß-Hennersdorf (Oberlausitz) anvertraut. Hier hat 1704 Spener, der sein Taufpathe war, den Knaben durch Handauflegung zur Beförderung des Reiches Gottes eingesegnet. Schon dieses Ereigniß ist bezeichnend für die Bedingungen, unter denen er aufwuchs. Mit dem Interesse, welches in dem Hause der Großmutter ausschließlich angebaut wurde, traf die Werthlegung auf den hervorragenden Stand, dem das begabte Kind angehörte, zusammen. Diese Combination bildet das Zeichen, unter welchem Zinzendorf sein Leben geführt hat. Allein zur genauern Bestimmung dieser Combination gehört von Anfang an noch zweierlei. Die Frömmigkeit des Grafen ist schon von seiner frühsten Kindheit an auf die Liebe zu Jesus als Bruder d. h. auf die katholische Devotion gestimmt, welche im 17. Jahrhundert sich über die lutherische Kirche ausgebreitet, und zuletzt besondere Blüthen in den Poesieen hochadeliger Damen getrieben hat (II. S. 81). Das war jedoch nicht das Element, in welchem Spener und seine Freundin, die Frau von Gersdorf sich bewegten. Ist es dennoch der Grundton der Frömmigkeit Zinzendorf's von seiner Jugend her gewesen, so wird er es seiner Tante, der Freiin Henriette von Gersdorf verdanken, welche sich ein besonderes Geschäft daraus machte, Morgens und Abends mit dem Knaben zu beten. Demgemäß hat er von seinem vierten Lebensjahre an sich eingeprägt, daß er berechtigt sei mit dem Heiland brüderlich umzugehen, und daß der Heiland sich gefallen lasse, alles, und wenn es noch so schlecht wäre, von ihm anzuhören. In dieser Art hat er sich bestärkt gefunden, als er auf der Reise nach Holland 1719 in der Gemäldesammlung zu Düsseldorf ein Bild des gekreuzigten Christus sah mit der Unterschrift: Haec omnia fecit pro te, quid facis pro ipso? Die unmittelbare Gegenüberstellung der thätigen Gegenliebe und der erlösenden Liebe Christi, die Gleichstellung jener Leistung mit der Liebe des Erlösers, welche an die Gleichstellung der Werthe beider streift, ist nun einmal der Sinn der katholischen Vorschrift. Die weibliche Art dieser Anschauungsweise hat in ihm die stärksten Wurzeln geschlagen, weil sein eigener Charakter im Grunde mehr auf weibliche Empfänglichkeit und Zähigkeit, als auf männliche Klarheit und Bestimmtheit scheint angelegt gewesen zu sein. Dazu kommt aber, daß weder die Großmutter noch die Tante es verstanden haben, in den neun ersten Lebensjahren den von frühreifem Standesge-

fühl getriebenen Willen des Knaben zu brechen. Ueberhaupt verräth sein ganzes Leben, daß er von Jugend auf die Leitung durch männliche Kraft und zu männlicher Mäßigung hat entbehren müssen.

Zinzendorf selbst hat sich dessen deutlich erinnert[1]), daß er in seiner Kindheit neben der zärtlichen Liebe und Ehrerbietung gegen die Sache des Heilandes einen trotzigen, hohen und kritischen Sinn und von Zeit zu Zeit Anwandlungen von Standesthorheit und Eitelkeit gehabt habe. Dabei spielte er und putzte sich gern. Ist dieses an einem Kinde verständlich, so überrascht die hinzugefügte Mittheilung, er habe bis zu seinem zehnten Lebensjahre nach der gesetzlichen Art so viel von der Welt mitgemacht, als er nicht als Sünde erkannte; deshalb habe sein air du grand monde etwas Gezwungenes gehabt, wodurch er lächerlich geworden sei, bis ihn in seinem 20. Jahre der Graf Henckel zur strengen Beurtheilung der Mitteldinge und zur Enthaltung von denselben gebracht habe. Ist das nicht eine Uebertreibung aus ungenauer Erinnerung, so muß der Knabe ein gründlich verbildetes und altkluges Wesen an sich getragen haben. Im Ganzen aber wird diese Thatsache dadurch bestätigt, daß, als er mit zehn Jahren auf das Pädagogium in Halle kam, er als ein fähiger Mensch bezeichnet worden ist, den man herunter halten müsse, damit er nicht hochmüthig werde. So hat auch Francke ihn behandeln lassen; er hat ihn aber nicht mehr in seiner Art verändert. Seiner religiösen Gesinnung gemäß suchte er auf dem Alumnat sogleich den Verkehr mit solchen jungen Leuten, die vom Heiland ergriffen waren. Er vereinigte sie in besonderen Gesellschaften, deren er in sieben Jahren sieben gestiftet hat. Dabei setzte er seine leidenschaftliche, leichtsinnige und vorwitzige Haltung fort, oder vermischte sie mit seinen frommen Bestrebungen. In seinem Uebermuth beleidigte er leicht Lehrer wie Mitschüler; nach der Abbitte, die ihm ebenso leicht wurde, fiel er alsbald wieder zurück. Das ungleiche Wesen, das er kund gab, stellte ihn bei seiner Umgebung in ungünstiges Licht und zog ihm den Spott und die Abneigung der Mehrheit seiner Genossen

1) Vgl. die Charakteristik seiner selbst in Büdingische Sammlung einiger in die Kirchengeschichte einschlagender Schriften (3 Bände 1742—45) I. die Nota zu der Vorrede. Ferner περὶ ἑαυτοῦ d. i. Naturelle Reflexiones über allerhand Materien (12 Stücke 1746—49).

zu. Seine Liebe zum Heiland und sein hochgreifendes Standesbewußtsein vertrugen sich mit einander. Als Zinzendorf und der Freiherr Friedrich von Watteville aus Bern 1715 einen Bund zur Bekehrung der Heiden machten, dachten sie als vornehme Herren an nichts weniger als daran, daß sie diese Aufgabe selbst lösen wollten; sondern sie hofften, Gott werde ihnen Leute zuweisen, welche zu jenem Zwecke geeignet wären.

Um ihn der in Halle herrschenden Richtung zu entziehen, wurde Zinzendorf 1716 von seinem Vormund auf die Universität Wittenberg geschickt. Allein die dem Pietismus entgegenstehende Umgebung erweckte in ihm eine um so stärkere Anhänglichkeit an denselben, welche sich in der größten Strenge gegen die Mitteldinge kundgab. Indem er sich der Uebung im Tanzen und Reiten nicht entziehen durfte, suchte er seinen Grundsatz dadurch zu retten, daß er den Heiland anrief, seine Fertigkeit in diesen Künsten zu befördern, damit er ihrer um so schneller überhoben würde. Andererseits machte die ernste Frömmigkeit der Theologen in Wittenberg im Vergleich mit gewissen Ueberhebungen von Joachim Lange auf ihn den Eindruck, daß er seinen Blick über den Streit der Parteien hinaus erheben konnte. Denn die religiösen und theologischen Interessen, welche in jenem Streit verhandelt wurden, fesselten seine ganze Aufmerksamkeit. Obgleich er die Rechte studiren sollte, um eine Laufbahn im Staatsdienst zu machen, so war er gegen seine juristischen Studien ganz gleichgiltig, und „was er in iure civili begriffen hat, durfte er nicht seinem Fleiß danken.“ Seine Neigung würde ihn in die theologischen Vorlesungen geführt haben; da aber diese ihm verboten waren, so studirte er die Theologie ohne methodische Anleitung, auf eigene Hand, in dilettantischer Weise. War sein Wesen schon vorher zwischen dem Heiland, welcher allseitige Selbstverleugnung erheischte, und seinem Standesbewußtsein getheilt gewesen, unter dessen Schutze Eitelkeit und Vorwitz gediehen, so tritt in Wittenberg die neue Schwierigkeit hinzu, daß er nur aus Gehorsam gegen seine Verwandten auf die Bahn tritt, welche zu staatlichen Aemtern führt, während er nach seiner Neigung auf den gewöhnlichen Kirchendienst als seine eigentliche Bestimmung ausschaut. Die gespaltenen Lebensmotive und Berufsinteressen, in welche der 18jährige Jüngling sich hineingestellt fand, erfuhren nun aber eine eigenthümliche Verknüpfung durch die von Wernsdorf an ihn gerichtete, von den Hallensern gebilligte

Zumuthung, daß er die Vermittelung, welche damals Löscher mit den letzteren erstrebte (II. S. 420), durch sein persönliches Eingreifen anbahnen solle. Denn dazu erschien er nicht blos durch das Vertrauen geeignet, welches er auf beiden Seiten genoß, sondern namentlich durch seinen gesellschaftlichen Vorzug, welcher von den Wittenberger Theologen darin anerkannt wurde, daß sie sich von dem jungen Studirenden ihre Versündigungen gegen die Hallenser, wie er sagt, zur Zeit und zur Unzeit vorhalten ließen. Obgleich nun die Schritte zur Versöhnung zwischen Wittenberg und Halle, welche er bereitwilligst unternahm, durch das Verbot seiner Angehörigen alsbald unterbrochen wurden, so kann diese erste Probe davon, wie wichtig er durch seinen Stand für die von ihm ins Herz geschlossenen kirchlichen Angelegenheiten sei, für ihn nicht verloren gewesen sein.

Nachdem Zinzendorf den Sommer 1719 in Utrecht mit juristischen Studien zugebracht hatte, nahm er vom September des Jahres bis in das Frühjahr 1720 seinen Aufenthalt in Paris. Hier vermittelte sein Stand seinen Eintritt in die vornehme Gesellschaft, welche jansenistischer Gesinnung war, und sich in derselben Devotion zum Heilande bewegte, welche ihm geläufig war. „Er kam unter die rechtschaffenen Bischöfe und Religiosen und lernte etliche Damen kennen, welche Gnade hatten." Besonders nahe trat er dem Erzbischof von Paris, Cardinal von Noailles, welcher seinen Protest gegen die Bulle Unigenitus noch aufrecht erhielt. Nachdem er dessen höflichen Bekehrungsversuchen ausgewichen war, fanden sich Beide zusammen „in dem unergründlich tiefen Meere des Leidens und Verdienstes Jesu und der dadurch erworbenen Gnade, selig und heilig zu werden[1]); da wir denn ein halb Jahr mit vergnügtem Herzen beisammen waren und uns nicht mehr be-

1) Diese Formel entspricht direct dem Standpunkt, den Zinzendorf 1734 erreicht hatte, aus welchem Jahre der Bericht unter der Vorrede zur Büdingischen Sammlung stammt. In dem Maß, als er in dieser Formel der lutherischen Lehre von der Rechtfertigung in ihrem specifischen Sinne näher getreten ist, wird sie schwerlich die Meinung des Cardinals Noailles ausdrücken. Dann ist sie aber erst recht ein Zeugniß dafür, daß Zinzendorf damals zwischen der lutherischen Lehre und der unbestimmteren Form nicht unterschieden hat, in welcher Katholiken die die Verdienste der Menschen ausschließende Bedeutung der göttlichen Gnade verstehen können. Vgl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung (2. Aufl.) I. S. 109 ff.

sonnen haben, welcher Religion (Kirche) der eine und der andere wäre." Trotzdem erklärt er, damals die Geduld seiner katholischen Freunde auf starke Proben gestellt zu haben, die von seiner bizarren Laune viel auszustehen hatten. Denn was er als recht erkannte, suchte er mit Emphase zu vertreten, und konnte mit dem wichtigsten Freunde gleich brechen, wenn er ihn in des Heilands Sache nicht für zuverlässig hielt. So hat er insbesondere den Cardinal behandelt, als derselbe im Anfang des Jahres 1720 sich der päpstlichen Entscheidung gegen den Jansenismus unterwarf. In einem Schreiben, welches über den Abstand des Alters völlig hinwegsieht und den Schritt des Cardinals, wie Zinzendorf nachher selbst erklärt, mit vieler Jugendhitze rügt, hat er von ihm Abschied genommen, und demnächst in dem Kreise der Bischöfe und Ordensmänner sich bewegt, welche den Protest fortsetzten. Noailles hat ihm seine Freundschaft trotzdem bewahrt.

Es wird später gezeigt werden, wie einflußreich die religiöse Uebereinstimmung mit diesen jansenistischen Katholiken auf Zinzendorf's Ansicht von dem lutherischen Lehrbegriff gewesen ist, zu dem er sich auch jenen Leuten gegenüber mit Eifer bekannt hat. In dem Uebergang von der Zeit der Vorbereitung zu seinem selbständigen öffentlichen Wirken begegnen wir zunächst zwei Ereignissen, welche auf das Urtheil des Grafen in sittlichen Beziehungen ein eigenthümliches Licht werfen. Auf der Rückreise von Paris kam er nach Castell in Franken. Die verwittwete Gräfin von Castell war eine Schwester seines Vaters. In deren jüngste Tochter Theodore verliebte sich Zinzendorf und machte mit Einwilligung der Mutter und des Vormundes ihr einen Eheantrag. Sie antwortete, daß, wenn Gott ihr Gemüth besser dazu neigen würde als gegenwärtig, sie nicht widerstehen werde. Diese Erklärung verstand er merkwürdiger Weise als Einwilligung und sah sich als gebunden an. In die Lausitz zurückgekehrt versicherte er sich der Zustimmung seiner Mutter und seiner Großmutter zu seinem Plan, errichtete ein Testament zu Gunsten seiner präsumtiven Gemahlin und trat die Rückreise nach Castell an, um die Angelegenheit zum Ziele zu bringen. Unterwegs kehrte er in Ebersdorf bei seinem Freunde, dem regierenden Grafen Heinrich XXIX. Reuß ein, mit dem er im vergangenen Jahre in Paris zusammen gewesen war. Hier kam die Rede darauf, daß dieser Graf sich zu vermählen gedächte, und dessen Mutter nannte die Gräfin Theodore von Castell als eine

Dame, welche wohl in Betracht käme, wenn sie nicht schon durch Zinzendorf gebunden wäre. „Bei dieser Rede lenkte der liebe Gott dessen Herz zu der nicht leicht erhörten Resolution, diese von ihm so innig geliebte Person seinem Freunde, wenn er sie begehrte, willig zu überlassen, und von seinem über sie gleichsam schon erlangten iure quaesito abzustehen." Nachdem diese Proposition noch durch vieles Gebet geprüft war, führte Zinzendorf den neuen Bewerber direct nach Castell, und vermittelte dessen Vermählung mit seiner Cousine. Zinzendorf wurde bei diesem Schritt durch mancherlei Rücksichten, z. B. durch den höhern Rang und die günstigere Stellung seines Freundes, durch die Bedenken, welche sich aus der nahen Verwandtschaft zwischen ihm und seiner Cousine ergaben, hauptsächlich aber durch den Gedanken geleitet, daß er des Heilandes nicht werth sei, wenn er ihm nicht gerade das Liebste opferte. Um nun den Werth dieses Motivs zu verstehen, kommt weniger in Betracht, daß er sich ein Recht auf seine Cousine, welche vielmehr der Verbindung mit ihm abgeneigt war, nur einbildete. Indessen ist außerdem nicht leicht einzusehen, inwiefern dem Heiland mit dieser Entsagung gedient sein konnte. Soweit Zinzendorf den Dienst des Heilandes als die Aufgabe und den Inhalt seines Lebens dachte, verhält sich die Verbindung mit dieser Dame dagegen ebenso gleichgiltig, wie die Trennung von ihr. War also seine Liebe zu ihr wirklich so stark, daß er ein Stück seines Herzens zu verlieren meinte, indem er sie aufgab, so hat sein Verzicht nur den Sinn, daß der Dienst des Heilands die Uebung der allgemeinen formalen Selbstverleugnung auferlege. Die Meinung, welche Zinzendorf bei dieser Gelegenheit befolgte, ist ein Specialfall des quietistischen Grundsatzes, daß die Verneinung des eigenen Willens die Erfüllung durch den göttlichen Willen verbürge (II. S. 46). Wenn im Verhältniß zum Menschen Gott und Welt sich so ausschließend verhalten, wie Zinzendorf damals geurtheilt hat, daß der Welt Freund Gottes Feind sei, so ist die Aufgebung des Besitzes aller Güter in der Welt durch die Ergebung an Gott geboten, und jede Verzichtleistung ist ein Dienst gegen den Heiland. Allein diese Grundsätze stehen nicht mit dem lutherischen Lehrbegriff, den der Graf so hoch hält, im Einklang; sondern haben ihren Ort in dem Mönchthum. Zinzendorf also giebt durch das Motiv, dem er in dem vorliegenden Falle gefolgt ist, deutlich kund, wie stark der in Paris gepflegte Verkehr mit katholischen

Klerikern und Mönchen auf sein sittliches Urtheil eingewirkt hat. Das hat Fresenius nicht beachtet, indem er in Zinzendorf's Verfahren Leichtsinn und Treulosigkeit erkennt. Diese Anklage nämlich setzt voraus, daß der Graf nach den in der protestantischen bürgerlichen Gesellschaft geltenden Ansichten zu beurtheilen sei; aber in deren Sitte war er eben nicht heimisch; nach ihr also darf er ohne Unbilligkeit nicht gemessen werden. Und wenn wir aus seinem Verfahren auf eine oberflächliche Empfindungsweise schließen möchten, so würde auch diese Eigenschaft durch den mönchischen Grundsatz der formalen Selbstverleugnung bedingt und von ihm aus erklärlich sein[1]).

Als Zinzendorf im Mai 1721 mündig wurde, war er für sich selbst der Meinung, seinen Lebensberuf in der Richtung des Dienstes gegen den Heiland zu finden. Er war demnach bereit, in Canstein's Stellung am Waisenhause in Halle einzutreten, als Francke sie ihm anbot. Allein indem er dafür die Einwilligung seiner Familie vorbehielt, stieß er auf das Hinderniß, welchem er sich fügte. Die Autorität der Großmutter und der Mutter, welche er grundsätzlich anerkannte, nöthigte ihn vielmehr, in das Amt eines Hof- und Justizraths in der Landesregierung zu Dresden einzutreten. Er hat jedoch diesen Schritt mit dem Vorsatze gethan, das Amt zu vernachlässigen, um seiner Neigung, dem Heilande zu dienen, möglichst ungehemmt nachzugehen. Er selbst bekennt[2]): „Nachdem er sich in eine K. Landesregierung so zu reden obtorto collo hat schleppen lassen, so hat er auf seinen Wunsch gegen den Willen des Königs von dem Kanzler von Bünau die schriftliche Versicherung erhalten, ihn vor andern mit Vorbeschieden zu versehen, wobei er auf seiner Seite festgestanden, und mit vorsätzlicher Negligirung aller der Functionen, damit man sich in solchem Collegium distinguiret, von 1721 bis 1727 nichts Anderes gethan, als zuweilen ein Paar arme Bauern durch einen Vorbeschied mit ihren Gerichtsherren zu vertragen, und seine übrige

---

1) Vgl. Büdingische Sammlung I. a. a. O. Spangenberg, Darlegung richtiger Antworten auf mehr als 300 Beschuldigungen gegen den Ordinarium fratrum. 1751. S. 209. Leben Zinzendorf's I. S. 165. Fresenius a. a. O. I. S. 559 ff.

2) Die gegenwärt. Gestalt des Kreuzreichs Christi in seiner Unschuld. 1745. S. 74. 75. Naturelle Reflexionen S. 232.

Zeit in Dresden darauf gewendet, bei vorkommender Gelegenheit seinen Collegen und anderen Freunden, so Viele ihn nur anhören wollten, ja gar den Gichtelianern und Separatisten daselbst das Verdienst seines lieben Heilandes und die Seligkeit seiner Liebe schmackhaft zu machen.“ Er hat demgemäß, ohne Hindernisse zu erfahren, in jener Periode alle Sonntage eine öffentliche Versammlung für Jedermann und bei offenen Thüren gehalten. Seine Absicht dabei war eben, dem Heiland Seelen zuzuführen. Diesem von jeher in ihm waltenden Triebe zu folgen fühlte er sich berechtigt, da er sich dazu im Herrn gestärkt fand durch die Erfahrung reeller Proben göttlicher Approbation. Demgemäß hielt er es für seinen ordentlichen Beruf, dem Herrn Jesu Seelen zu gewinnen und im geistlichen Reich desselben zu arbeiten, und das andere (das Staatsamt) für eine Nebensache und Geduldübung[1]). Im October 1721, kurz bevor er das Amt in Dresden übernahm, hat er eine Fürbitte von der Kanzel in Groß-Hennersdorf thun lassen, worin es von seiner Seele hieß: Sie ist nicht von der Welt, wie Er (Christus) nicht von der Welt ist. Wie Ihn der Vater gesandt hat in die Welt, so sendet er sie auch.

Mit dieser Combination von Vorsätzen ist Zinzendorf in das öffentliche Leben eingetreten. Die Verschrobenheit dieses Standpunktes ist für jeden durchsichtig, welcher als Protestant weiß, daß man seinen Dienst gegen Gott in seinem bürgerlichen oder amtlichen Beruf zu leisten hat, und nach Lage der Verhältnisse urtheilt, daß der Beruf des Grafen in den Pflichten seines Amtes bestand, nicht aber in seinem Triebe, für den Heiland Seelen zu gewinnen, nachgewiesen ist. Man möchte nun eine Entschuldigung desselben darauf gründen, daß die Stufe der Rechtsmündigkeit nicht die Reife des Mannesalters einschließt, und daß demgemäß Zinzendorf durch die bezeichneten Ansichten und Vorsätze seine Unmündigkeit in sittlicher Beziehung beweist. Allein dieser Versuch von Entschuldigung droht in das Gegentheil umzuschlagen, wenn man wahrnimmt, daß der Graf auch für seine spätere ausgedehntere Thätigkeit an der Brüdergemeinde und durch dieselbe seinen Beruf auf nichts Anderes zu stützen vermochte, als auf seinen Trieb,

1) Beide Erklärungen in einem Brief an die Großmutter, Herbst 1721, und in einem Brief an die Aeltern 12. Juni 1722 finden sich in der Einleitung zum Kreuzreich.

dem Heiland Seelen zu gewinnen, und auf den Erfolg, der ihm in diesem Geschäft zu Theil wurde. Also würde sein ganzes Leben dahin zu beurtheilen sein, daß es durch einen unreifen Vorsatz und eine Selbsttäuschung über dessen Recht geleitet worden wäre. So hat Bengel[1]) ihn angesehen: „Zu einer genugsamen Reife und Lauterkeit ist es niemals gekommen; sonst hätte nachher kein solcher Verfall entstehen können. Aber doch war etwas Gutes da; denn ein pur natürlicher Mensch, der in geistlichen Dingen niemals nichts inne geworden wäre, hätte kein solches Gemenge machen, seinen Sachen keine solche Art geben, und bei so vielen Seelen, die etwas Gutes suchten, keinen solchen Eingang und Beifall erlangen können." Dieses gewiß nicht unbillige Urtheil darf man im Auge behalten; jedoch ist dessen ausschließliche Anwendung auf den vorliegenden Fall deshalb nicht rathsam, weil hinter dem Vorwurf der Unreife die protestantische Ansicht von sittlichem Beruf und männlicher Reife steht. Es ist aber leicht zu erkennen, daß Zinzendorf bei der Entscheidung, welche er über seine verschiedenen Berufe getroffen hat, ebenso von einem katholischen Grundsatz beherrscht gewesen ist, wie bei seinem Verzicht auf die vorgebliche Verlobte. Denn in der römischen Kirche wird die Liebe des Menschen gegen Gott an Werth über dessen Liebe gegen sich selbst und diese über die gegen den Nächsten gestellt. Daraus folgt, daß man mehr zum Dienst gegen Gott in der Erfüllung der kirchlichen Gebote, wie in freiwilligen Leistungen der zärtlichen Contemplation des Heilandes verpflichtet ist, als zu dem thätigen Leben in der Welt und den Obliegenheiten eines weltlichen Amtes. Hienach hat Zinzendorf seine Entscheidung für das Leben ebenso getroffen wie Hochmann und Canstein (II. S. 339. 513); er ist aber jenem ähnlicher geworden als diesem. Er ist übrigens in dem Gebrauch des katholischen Grundsatzes ganz naiv gewesen, ohne nur die Möglichkeit einer entgegengesetzten Entscheidung vorzustellen, ohne auch nur den entgegengesetzten protestantischen Grundsatz zu kennen. Diese Naivetät ist ihm auch treu geblieben, als er nach 25 Jahren sich öffentlich auf die in der Jugend gefaßten Entschlüsse berufen hat. Die Stetigkeit und Unveränderlichkeit seiner Ansicht auf diesem Punkte hat also direct die Bedeutung, daß er in der Feststellung seiner Lebensaufgabe von dem katholischen Grundsatz nicht abgewichen ist.

1) Abriß der sogenannten Brüdergemeinde. Stuttg. 1751. § 36, 228.

Bei der Geringschätzung seiner amtlichen Pflichten mag ja das Bewußtsein seines darüber erhabenen Standes ebenso wie bei seinem Eifer um den Dienst des Heilandes mitgewirkt haben. Es macht nämlich keinen günstigen Eindruck, wie oft Zinzendorf seinen Vorsatz, das Reich Gottes zu bauen, mit der Erklärung begleitet, daß er die Schmach Christi zu tragen bereit sei[1]). Denn zugleich dachte er daran, daß wenn der Kronprinz von Dänemark zur Regierung kommen werde, er in dessen ganzem Königreich für seinen Heiland Platz gewinnen werde; und er wollte sich durch seine Thätigkeit in Dresden dazu vorbereiten[2]). Es war ihm also nicht ganzer Ernst mit dem Bekenntniß: „Als Christ ist man nicht Graf, nicht Fürst, nicht edler Ritter“, da er den Umfang seiner erwarteten Wirksamkeit nach den Beziehungen zu der Gemahlin und der Schwiegermutter des nachherigen Königs Christian VI. (II. S. 522) abmaß, welche er doch vorherrschend seinem gräflichen Stande verdankte. Bei den öffentlichen Versammlungen nun, welche er in Dresden hielt, in welchen ihm auch Gichtelianer und Separatisten willkommen waren, befolgte er den Gesichtspunkt, daß er die philadelphische Gemeinde bauen wollte, deren Genossen durch die Liebe zum Herrn Jesus zu verbinden wären, ohne daß sie deshalb aus ihrer Stellung in den angestammten Kirchen auszuscheiden brauchten. Damit wollte er dem bestehenden Kirchenthum keine Ehre, sondern nur Gleichgiltigkeit beweisen; übrigens hat er in den evangelischen Kirchen damals nur todtes Namenchristenthum gesehen, dessen Entstehung er von der Art ableitete, wie Karl der Große die Sachsen zum Christenthum gezwungen (Bengel wußte es besser, S. 14) und wie seit der Reformation die Staatsgewalt sich die Kirche einverleibt habe[3]). Es ist dieselbe Ansicht, welche von den englischen Böhmisten, von Frau Petersen und besonders von Arnold (II. S. 243. 310. 360) vertreten wurde,

---

1) Spangenberg, Leben Z.'s I. S. 191. 201. 219. 284. Als jedoch 1723 in Großhennersdorf sein Freund von Watteville wegen eines falschen Verdachtes verhaftet wurde, und er auf den Gedanken gerieth, derselbe könnte wegen ihrer gemeinsamen religiösen Wirksamkeit in Berthelsdorf bedroht sein, so zog er sich über die sächsische Grenze nach Böhmen zurück. A. a. O. S. 257.

2) Büdingische Sammlung I. a. a. O.

3) Vgl. H. Plitt, Z.'s Theologie I. S. 43. 49 aus dem Dresdener Sokrates, der mir nicht zugänglich war.

auf welchen Zinzendorf sich auch beruft. In der philadelphischen Gemeinde sollte die bisher unsichtbare Kirche der in allen Religionen (Kirchen) zerstreuten Gläubigen zur Erscheinung gebracht werden. Denn Kinder Gottes, welche Jesum Christum wirklich aufnehmen, giebt es auch in solcher Religion, wo das Evangelium nicht so helle scheint. Wo also zwei oder drei oder auch mehrere von der Gattung beisammen sind, die haben den Heiland mitten unter sich, und sind so zu reden eine Kirche en miniature. Und solcher kleinen Kirchen Christi können viele tausende in der Welt sein, alle aber machen doch nur ein Ganzes aus. Spangenberg, welcher diese Sätze, wie sich zeigen wird, im Einverständniß mit Zinzendorf ausgesprochen hat[1]), ist überzeugt, daß dieselben lutherisch sind. Ob diese Annahme an Apol. C. A. IV, 10. 20 wirklich die Probe besteht, wird zweckmäßiger Weise später zu entscheiden sein. In einem Punkte aber unterschied sich Zinzendorf von den genannten Philadelphenern. Er hat niemals die bestehenden Kirchen direct als Babel bezeichnet. Denn auch darin wich er von Arnold ab, daß er die Christenheit der ersten Epoche nicht für die sittlich vollkommene Gestalt der Kirche ansah. Abgesehen von der gesetzlichen Lebensweise, in welcher die Gläubigen aus den Juden beharrten, sagt er, hatten die aus den Heiden lange zu thun mit ihren vorigen Begriffen und manchen übelen Gewohnheiten. Beide hatten auch gegen einander eine solche Eifersucht, die manchen Seelenschaden nach sich zog. Die Apostel hatten viele Arbeit, ihre Leute nur zu zügeln, und es hielt sehr schwer, sie recht auf die Sache zu bringen, worauf alles ankommt. Die Lehrer selbst differirten sowohl in Einsichten als in der Regel, nach welcher sie ihre Arbeit unter Juden, Heiden und in den Gemeinden einrichteten[2]). Diese gesunde Erkenntniß ist der Grund dafür, daß Zinzendorf sich nicht in den Separatismus verirrte. In dieser Combination hat er vielmehr die Möglichkeit gefunden, zunächst eine freundliche Stellung zu den etablirten Kirchen einzunehmen.

Das Maß und die Art dieser Freundschaft war jedoch in Beziehung auf die verschiedenen Kirchen nicht gleich. Nämlich so

---

1) Declaration über die seither gegen uns ausgegangenen Beschuldigungen (1751) S. 12 ff.

2) Aus Spangenberg, Darlegung richtiger Antworten S. 32.

complicirt und deshalb streitig das Verhältniß Zinzendorf's zur lutherischen Kirche gewesen ist, so einfach und durchsichtig ist die Stellung, welche er in seiner philadelphischen Gesinnung gegen die römische einnahm. Insbesondere aber ist sein Urtheil über die römische Kirche durch das religiöse Einverständniß bedingt, welches er mit der jansenistischen vornehmen Gesellschaft in Paris erfahren hatte, und dadurch daß er die vulgäre Form des Katholicismus nicht gekannt, wenigstens nicht genau beachtet hat. Die Contemplation der Liebe des leidenden Christus gegen uns und die zärtliche Gegenliebe gegen ihn, welche die Werthlegung auf menschliche Verdienste ausschließt, hatte er von Jugend auf geübt und als den Inhalt des evangelischen Glaubens an die Rechtfertigung durch Christus verstanden. In Paris lernte er nun, daß diese evangelische Wahrheit kein rechtschaffener Katholik je zu leugnen begehrt hat[1]). So viele Katholiken er in seinem Leben gekannt hat, so viele will er vor dem Heiland und seinem Verdienst gebeugter gefunden haben, als es unter den Protestanten der Fall sei[2]). Und indem er sich zur Rechtfertigungslehre im Sinne der Augustana zu bekennen meinte, hat er ausgesprochen, daß in Ansehung des Respects vor den Wunden Jesu und der Anbetung seiner ganzen heiligen Marterperson die Katholiken uns, die Lutheraner, oft beschämen[3]). Luther beurtheilte die römische Kirche ausschließlich nach der grellen Betonung menschlicher Verdienste, welche sich im Kloster und in der gewöhnlichen Form des kirchlichen Unterrichts ihm aufdrängte. Die Hervorhebung der Gnade Gottes und Liebe Christi über alle Verdienste, welche auf das Hohelied gestützt die mönchische Frömmigkeit während des Mittelalters geleitet hatte, war zu Luthers Zeit verkümmert und in Verfall gekommen. Jedoch so weit er von ihr Kenntniß aus Erfahrung gewonnen hat, verwirft er sie, weil deren Einkleidung in das Bild von Braut und Bräutigam durchaus sinnliche Farbe an sich trägt (II. S. 32). Nun aber war die Verehrung der Liebe Christi in der Leidenserscheinung und die Pflege der zärtlichen Gegenliebe zu ihm nicht nur in dem restaurirten Katholicismus wieder zur Geltung gekommen, sondern auch als Berichtigung der rein

1) Wie es Spangenberg formulirt hat a. a. O. S. 15.

2) Erklärung wider Andreas Groß (1740) S. 109.

3) Discurse über die Augsburgische Confession (1748) S. 154. Vgl. Lehre von d. Rechtf. u. Versöhnung I. S. 594.

verständigen Auffassung des Dogma von der Rechtfertigung in die lutherische Kirche übernommen worden. In dieser Form der Frömmigkeit, welche er als den ächten Ausdruck des evangelischen Glaubens an die Rechtfertigung ansah, war Zinzendorf heimisch. Nun fand er dieselbe auch als die Ueberzeugung der Katholiken, welche allein ihm bekannt wurden. Also drängte sich ihm auf diesem Punkt die Identität der katholischen Lehre mit dem lutherischen Lehrbegriffe auf, welchem er allezeit treu sein wollte[1]).

Dadurch wird die überaus freundliche Haltung bestimmt, welche Zinzendorf gegen die römische Kirche durchgängig eingenommen hat. Er kann zwar, wie er sich ausdrückt, zur Abhängigkeit von dem Stuhl zu Rom keine apostolische Verpflichtung, aber auch nicht den Antichrist in der römischen Verfassung finden. Vielmehr erklärt er diesen Artikel positiv zu verneinen[2]). Für die Entziehung des Abendmahlskelches, den Cölibat der Priester und das Verbot der Lesung der Schrift meint er nicht besonders die Päpste verantwortlich machen zu sollen, indem er andere Ursachen dieser Einrichtungen vermuthet[3]). Ueberdies rühmt er an der katholischen Kirche die Geltung der Armuth des Geistes, die Aequipollenz des Namens Gottes und Jesu und den tiefen Respect gegen die unsichtbare Kirche[4]), und erinnert sich mit Vorliebe der Geduld und Nachsicht, welche seine katholischen Freunde in Paris gegen seine Streitsucht bewiesen haben. So wenig er das System der römischen Kirche mit dem seinigen zu reimen weiß, besonders im Artikel von der Kirche, so hat er in der katholischen Kirche eine gründliche praktische εὐλάβεια gegen alle Liebhaber Jesu ge-

1) Zinzendorf's jüngerer Neffe Karl (S. 200), welcher in einer herrnhutischen Anstalt erzogen worden war, und nach längerem Sträuben 1764 in Wien sich bereden ließ katholisch zu werden, weil sonst seine Aufnahme in den östreichischen Staatsdienst nicht erfolgen konnte, hat über diesen Schritt bis an sein Ende sich Scrupel gemacht. Er beruhigte sich dann immer durch den Gedanken, das Leiden Christi sei die gemeinsame Grundlage der katholischen und der protestantischen Religion, deshalb habe er durch seinen Uebertritt sein inneres Wesen, seine Moral nicht verändert. Er hat übrigens als Statthalter in Triest sich um die Gründung der protestantischen Gemeinde in dieser Stadt verdient gemacht. Vgl. Adam Wolf, Geschichtliche Bilder aus Oestreich. 2. Band.

2) Naturelle Reflexionen S. 360.

3) Spangenberg Apologet. Schlußschrift (1752) S. 405.

4) Naturelle Reflexionen S. 43.

funden. Zwar führen die Römischen das Anathema der Gegner im Munde und Panier, haben aber oft viel Billigkeit gegen sie, „wir Protestanten führen die Freiheit im Munde und auf dem Schilde, und es giebt unter uns in Wirklichkeit wahre Gewissens-henker" [1]). Diese entgegengesetzten Erfahrungen haben ihn zu noch mehr entgegenkommenden Aeußerungen über seine Stellung zur katholischen Kirche bewogen. Er soll einmal an der Tafel eines hohen Reichsbeamten katholischer Confession gesagt haben, wenn er als Heide geboren die Unzulänglichkeit der natürlichen Religion erkannt und die drei im Reiche aufgenommenen Religionen kennen gelernt hätte, so würde er nach der katholischen mit beiden Händen gegriffen haben, weil sie der Vernunft und Schrift am meisten gemäß sei. Als Spangenberg ihm diese Angabe vorhält, erklärt der Graf, daß er so etwas gesagt haben könne, modificirt aber den Satz dahin, daß wenn er katholischer Herkunft wäre, er nicht den Protestantismus ergriffen hätte. Er liebe die Einfachheit in Religionssachen, mit der Theorie von der Gewissensfreiheit aber sei im Protestantismus die Praxis nicht im Einklang. Wie die Consistorialpraxis in der lutherischen, die Gewissensinquisition in der reformirten Kirche beschaffen sei, so hätte er dem Papst in Rom lieber die Füße, als einem lutherischen kleinen Papst die Hände geküßt, und ein Inquisitor in Goa wäre ihm viel unanstößiger vorgekommen als einer in Amsterdam [2]).

Seine rücksichtsvolle Gesinnung gegen die römische Kirche bezeugt Zinzendorf endlich noch durch die wiederholte Versicherung, er habe keinen einzigen Proselyten aus ihr herausgelockt, um ihn der Brüdergemeinde zuzuführen [3]). Uebrigens urtheilt er ganz richtig, daß die katholische Kirche in der Brüdergemeinde keinen Tropus abgeben könne; denn es ist gegen ihre Grundprincipien [4]). Indessen hat Zinzendorf, so lange ihn vorwiegend der einfache philadelphische Gesichtspunkt leitete, seine Dienste zur Gewinnung von Seelen für den Heiland auch der römischen Kirche angetragen. Allein er hat deren Gefüge zu gut zu würdigen gewußt, als daß

1) Gestalt des Kreuzreichs S. 29. 30.

2) Spangenberg, Darlegung richtiger Antworten S. 123.

3) Neuste theol. Bedenken (1741) S. 17 (auch in Büd. Samml. II. S. 225). Siegfried (pseudonym für Z.), Beleuchtung von Baumgarten's Theol. Bedenken (1744) S. 99.

4) Apologet. Schlußschrift S. 40.

er sein Netz neben den hierarchischen Auctoritäten her ausgeworfen hätte. Er hat vielmehr seine gesellschaftliche Stellung mehrere Male zu dem Versuche benutzt, hochstehende katholische Personen für die Uebertragung seiner philadelphischen Zwecke in ihre Kirche zu gewinnen. Zuerst kam sein Gönner, der Cardinal von Noailles an die Reihe. Eine von Zinzendorf veranstaltete, mit Dedication an den Cardinal ausgestattete französische Uebersetzung von Arndt's Wahrem Christenthum ließ er 1725 durch seinen Freund Watteville demselben überreichen. Die Bemerkungen gegen die römische Kirche, welche das Buch beiläufig enthält, hatte er in der Uebersetzung tilgen lassen. Jedoch der Eindruck dieses Unternehmens auf den Empfänger des Buches war nicht günstig. Derselbe schrieb an Zinzendorf, daß die Dedication, über die er vorher nicht gefragt war, ihn compromittire, da sie als Zeugniß seiner Billigung des Buches ausgelegt werden würde. So sehr er nun die Tendenz des Arndt'schen Buches und die gute Absicht des Grafen anerkannte, erließ er demselben doch nicht einen Vortrag über die Einheit und Alterthümlichkeit der Kirche, von welcher der Graf sich absondere, um dafür die Einsamkeit in der kleinen Heerde einzutauschen, welche doch nicht durch eine ununterbrochene Reihe von Hirten bis zu den Aposteln hinaufreicht[1]). Demnächst gab Zinzendorf 1727 ein „Christkatholisches Singe- und Betbüchlein" heraus, in welchem eine Auswahl von Liedern des Angelus Silesius mit anderen der katholischen Kirche gemäßen Gesängen zusammengestellt war. In der Zuschrift an den Fürsten zu Fürstenberg, kaiserl. Principalcommissarius zum Reichstage, spricht er den Wunsch aus, diese wohlgemeinte Sammlung möge in der christkatholischen Kirche einen unsäglichen und unvermutheten Segen schaffen. Das Buch soll auch Eingang bei Katholiken gefunden haben. Zinzendorf aber meinte der Verbreitung desselben um so stärkern Nachdruck zu geben, wenn es in alle möglichen Sprachen übersetzt und vom Papste genehmigt würde. Die Bitte darum richtete er in einem zu Dresden 4. Juni 1728 entworfenen Brief an Benedict XIII., einen asketischen Dominikaner, dessen Tugenden er zugleich der philadelphischen Gemeinde zu verkünden verspricht. Der Brief wurde jedoch nicht an seine Adresse befördert, weil die Titulatur nicht zu umgehende Schwierigkeiten machte. Das Con-

1) Der Brief in Büd. Sammlung III. S. 470.

cept fand ein Graf, welcher die Freiin Henriette von Gersdorf in Großhennersdorf besuchte, als Lesezeichen in einem Bande von Bayle's Dictionnaire critique, nahm es mit, und obgleich er alsbald genöthigt wurde, es zurückzugeben, machte er davon Abschrift. Dieselbe war seit länger als 10 Jahren im Besitz von J. G. Walch, als Zinzendorf gegen Ende 1744 in einem Brief an denselben das Aktenstück für ein Pasquill und eine Erdichtung erklärte, da er einen solchen Brief niemals geschrieben habe. Er verlangte zugleich die Herausgabe desselben. Als Walch dieselbe mit der Versicherung verweigerte, daß er niemals an dessen Bekanntmachung gedacht habe, und keinen dem Grafen nachtheiligen Gebrauch davon machen werde, kam dieser Brief mit einer Kanzleibemerkung zurück, in welcher unanständige Ausdrücke, die in dem Brief sein sollten, gerügt wurden, ein Verfahren, durch welches Walch von jeder Rücksichtnahme entbunden wurde. Er hat also den Brief an den Papst drucken lassen und Fresenius hat die Gründe angeführt, welche die Aechtheit desselben so gut wie sicher machen. Zinzendorf hat mit einigen Umschweifen direct, Spangenberg durch die Angaben über die Entfremdung des Briefes die Thatsache indirect zugegeben [1]). Der Anstoß, welchen die zeitgenössischen Protestanten schon an diesem Versuch der Anerkennung des Papstes durch Zinzendorf nahmen, erscheint weniger berechtigt, wenn man den Schritt aus der philadelphischen Gesinnung, welche seinem Interesse an der Augsburgischen Confession und der lutherischen Lehre stets übergeordnet war, und aus dem Standesbewußtsein des Mannes versteht, welches ihm erlaubte, auch den höchsten irdischen Mächten sich zu nahen. Uebrigens hat er seine protestantische Ehre schließlich gewahrt, indem er den Brief zurückhielt, weil er sich nicht entschließen konnte, die nach katholischer Etikette üblichen Titel hinzuzufügen.

Die philadelphische Absicht, in allen Kirchen und Secten für den Heiland Seelen zu gewinnen und die Gemeinschaft mit den Liebhabern Jesu überall anzuknüpfen, ist und bleibt die Grundform des Interesses Zinzendorf's an christlicher Gemeinschaft. Hat

---

1) J. G. Walch, Theologisches Bedenken von der herrnhut. Secte, herausg. von Fresenius (1749) S. 140 ff. Naturelle Reflexionen, Beilagen S. 114. 115. Spangenberg, Darlegung richtiger Antworten S. 14 ff. Leben Z.'s III. S. 513.

er diesen Grundsatz seit 1728 nicht mehr direct auf die römische Kirche angewendet, so machte er seinen philadelphischen Gesichtspunkt nach anderen Seiten weiterhin geltend, auch indem er den seit 1722 zu ihm gekommenen mährischen Brüdern seinen besondern Dienst widmete. Jener Gesichtspunkt leitete ihn auch bei gewissen Unternehmungen, die von ihm errichtete Verfassung der Brüdergemeinde auf alle möglichen kirchlichen und sectirerischen Christen auszudehnen. Ebenso mußte die Missionsthätigkeit der Brüder in der lutherischen Kirche seinem ursprünglichsten Interesse dienen. Wir werden ihn also in verschiedenen Wendungen mit einer Aufgabe beschäftigt sehen, die vorher und gleichzeitig von Solchen verfolgt worden ist, welche den Kirchen durchaus feindselig gegenüberstehen und sie für Babel achten. Die Frömmigkeit, welche diese Alle durchsetzen wollten, war zwar nicht ganz gleich bestimmt, aber überall mehr mönchisch und katholisch geartet als lutherisch; und deshalb traten sie sämmtlich gegen die lutherische Lehre von der Rechtfertigung auf. Zinzendorf nun unterscheidet sich von diesen Gruppen, indem er gegen keine der bestehenden Kirchen grundsätzliche Feindschaft hegt, und die in der katholischen Kirche heimathsberechtigte Devotion zu dem aus Liebe gegen die Menschen leidenden Herrn als den Sinn der lutherischen Lehre von der Rechtfertigung versteht. Daß er nämlich bei aller Anhänglichkeit an die Augsburgische Confession von Hause aus im Grunde seiner Frömmigkeit und persönlichen Lebensrichtung katholisch gestimmt war, hat er auch durch seine Absicht bei dem Verzicht auf seine vorgebliche Braut und durch den Vorsatz der Vernachlässigung seines Amtes zu Gunsten des eingebildeten philadelphischen Berufes verrathen. Die Erwartungen aber, mit denen er die dem entsprechende Thätigkeit übte, geben ebenso, wie andere Umstände kund, einen wie hohen Werth er auf seinen Stand legte, woran er sich von Jugend auf gewöhnt, und worin er niemals nachgelassen hat. Zu dieser Complication in seinem Charakter gesellt sich aber ein fremdartiges Element, welches sich mit seiner religiösen Grundrichtung nicht leicht reimen läßt. Ich meine damit nicht die Anfechtungen durch atheistische d. h. deistische Vernunftschlüsse, welche immer wieder kamen, um ihn zu ängstigen und ihm den Schlaf zu verderben, und welche er in seinem achten Lebensjahre zum ersten Male erfahren haben will[1]). Denn das

1) Büding. Samml. I. a. a. O.

ist nur Zinzendorf's Antheil an den lästerlichen Gedanken, welche bei den Frommen von contemplativer Richtung vorkommen und nicht schwer zu erklären sind (S. 22. 123). Er hat sich auch dieser Erregungen stets ohne Schwierigkeit erwehrt, da er, wie er sagt, schon bei der ersten Erscheinung derselben sich entschlossen hat, den Verstand in geistlichen Dingen nicht gelten zu lassen, sondern bei der im Herzen gefaßten Wahrheit, namentlich der Kreuz- und Bluttheologie des Lammes Gottes einfältig zu bleiben.

Es ist etwas ganz anderes, daß er sich mit Bayle's Dictionnaire critique zu beschäftigen pflegte. Diese Thatsache ist schon dadurch festgestellt, daß 1728 der Entwurf des Briefes an den Papst als Lesezeichen in einem Bande jenes Werkes gefunden wurde. Der Graf hat ferner 1730 gegen Dippel geäußert, er lese nach der Bibel in keinem Buche lieber, als in Bayle, und als Dippel sein Aergerniß an diesem atheistischen Charlatan bekundete, hinzugefügt, daß er dergleichen ohne Anstoß vorbeigehen lasse. Dippel hat davon einen möglichst ungünstigen Eindruck empfangen. „Ich werde, schreibt er, dem Grafen Zinzendorf niemals glauben können, daß er jemals einen reellen Geschmack von göttlichen Dingen gehabt, sonst sollte es ihm unmöglich sein mit Lesung dieses garstigen Buches eine Stunde zu verderben, da er es nun überall mit sich auf seinen Reisen herumführt als sein Vademecum und quasi Futter für sein geistlich Leben, wenn es durch sein Geplauder ist schwach geworden und einige Stärkung nöthig hat" [1]). Vielleicht ist die Vermuthung richtig, daß Zinzendorf jene Lectüre als Reizmittel für die Lebendigkeit seiner entgegengesetzten Ueberzeugung gebraucht hat. Allein das Interesse, welches Zinzendorf zu Bayle und ähnlichen Schriftstellern geführt hat, ist, wenn wir seiner Angabe [2]) glauben sollen, noch viel positiver gewesen. Außer den Collegen, die er unter den Theologen besitzt, nämlich den gegnerischen, rühmt er sich einer andern Collegialität, auf welche er Zeit seines Lebens eine beständige Aufmerksamkeit gerichtet hat. Er will nicht unter die Leute gehören, welche durch das Gefühl regiert, befriedigt und nur durch dasselbe vergnügt werden; er meint sich zu denkenden Leuten rechnen zu dürfen. So sehr er in

---

1) Der Brief Dippel's in dessen Sämmtlichen Werken III. S. 641, auch bei Walch a. a. O. S. 167.

2) Vgl. Naturelle Reflexionen am Anfang.

der Empfindung erfahren, ja heimisch ist, will er sich keineswegs unter die zählen, welche die Empfindung als ein Talent anzusehen haben. Diejenigen vielmehr, in deren Gesellschaft er am besten durch die Welt komme, seien die praktischen Philosophen, d. h. nicht die Stubengelehrten, welche den verborgenen Zusammenhang der Welt betrachten, sondern die, welche im Leben ohne Vorurtheile zu denken, zu reden und zu handeln sich angelegen sein lassen nach der Natur der Sache und mit der Absicht, ihren Mitmenschen, wenn nicht nützlich, so doch möglichst wenig beschwerlich zu sein. Wenn er solche Maximen zu Gesicht bekomme, so habe er sich immer gefreut mit ihnen übereinzustimmen. Er sei den Theologen mißfällig geworden, weil sie ihn zuweilen über einen Schriftsteller vergnügt gesehen haben, den sie als Religionsspötter und Glaubensstörer angemerkt haben. Davon aber habe er selbst keinen Eindruck gehabt, sondern vielmehr gemeint, daß die von diesen Freunden an der Religion geübte Kritik derselben kein anderes Leid zufüge, als man an dem Körper übe, wenn man die Nägel abschneide, eine Warze wegbeize, einen Zahn ausziehe. Das habe ihn gegen gewisse Schriftsteller dankbar gemacht, über deren Verdammung Theologen der verschiedensten Kirchen einig zu sein schienen, und er wolle bei den Theologen von der Art wie Jurieu [1]) lieber für einen Bayle, als bei den Bayle's für einen Jurieu gelten, so billig auch gewisse Mienen, die sich jene großen Genies gegeben, von heutigen noch größeren (Voltaire) mißbilligt werden. Ich will, schließt Zinzendorf, nicht gern bei den praktischen Philosophen ohne Noth lächerlich werden. Dieses Geständniß ist undeutlich genug, oder vielmehr es sieht fast so aus, als ob Zinzendorf vor seinen Gegnern habe Versteck spielen wollen. Denn die Empfindung, deren maßgebende Bedeutung für seine religiöse Ueberzeugung gerade gegen die atheistischen Anfechtungen er ausdrücklich bezeugt hat, will er nicht als sein Talent angesehen wissen. Jedoch seine Collegialität mit den praktischen Philosophen bezieht sich offenbar auf ein anderes Gebiet des Lebens und der Erkenntniß,

---

1) Berühmter reformirter Theolog (1637—1713), welcher gegen den Katholicismus, den Socinianismus, den Pajonismus für die strenge Lehre von der Prädestination, für die Aussöhnung zwischen den Reformirten und Lutheranern, endlich gegen die Toleranz des Staates in kirchlichen Dingen, und in dieser Beziehung gegen Bayle gekämpft hat.

als auf welchem er den Werth des Gefühls aufrecht erhält. Er hat als praktischer Philosoph die Absicht, sich Aufklärung über die Dinge und Verhältnisse des wirklichen Lebens zu verschaffen, um hiedurch auch der Religion zu dienen und ihre Bestimmung im menschlichen Leben zu reguliren. In diesem Interesse hat er von 1725 an während seines Aufenthaltes in Dresden eine periodische Schrift in 32 Stücken herausgegeben unter dem Titel: Sokrates, d. i. Aufrichtige Anzeige verschiedener nicht sowohl unbekannter, als vielmehr in Abfall gerathener Hauptwahrheiten[1]). Was er in dieser Schrift für die gegenseitige Abgrenzung von Philosophie und christlicher Religion erreicht hat, wird später dargelegt werden. Aber die Unterscheidung beider setzt er voraus, indem er sagt: „Ein vernünftiger Mensch soll nicht ungläubig und ein gläubiger Mensch nicht unvernünftig sein". Indem er ferner die Beobachtung ausspricht, daß die evangelische Kirche, wie sie durch ihre Diener unter der Leitung des Staates vertreten ist, unwirksam für die Aufrechterhaltung der Religion geworden sei, so findet er sich geeignet, in diese Aufgabe einzutreten. „Darum müssen Politici auftreten, die der Religion nicht benöthigt sind, um sich in der Welt fortzubringen, die nicht glauben würden, wenn sie nicht überwunden wären, die der Religion spotten würden, wenn sie nicht Weisheit wäre, die auch sagen, was Weisheit sei, und anstatt eines beständigen Philosophirens, welches nichts anderes ist, als das Handwerkszeug immer von neuem zurecht legen, ein solides Urtheil fassen, in die Arbeit treten und ihr Thun vollenden, d. i. anstatt einer theoretischen Vernunft einen praktischen Verstand erlernt haben." Die Aufklärung streift er in dieser Wirksamkeit insofern, als er einmal einen von der Schultheologie abweichenden Weg einschlägt, zweitens mit Thomasius das Princip der staatlichen Toleranz in religiösen Angelegenheiten vertritt, obgleich er die Möglichkeit des Mißbrauchs dieses Grundsatzes nicht verhehlt hat. Bayle ist ihm ohne Zweifel deshalb besonders interessant gewesen, weil dessen Skepsis ihn in der Auseinandersetzung von Religion und Philosophie unterstützte, und dessen Verfechtung der Toleranz ihm willkommen war. Das Urtheil Dippel's über Zinzendorf in Hinsicht dieses Punktes ist also entschieden zurückzuweisen.

1) Die spätere Gesammtausgabe von 1732 heißt: Der teutsche Sokrates u. s. w. Vgl. H. Plitt, Zinzendorf's Theologie I. S. 35 ff.

49. Die alte Gemeinde der böhmischen Brüder.

Im Jahre 1722 kaufte Zinzendorf das Gut Berthelsdorf in der Oberlausitz, in der Nähe von Groß-Hennersdorf, welches bis 1726 seine Großmutter und nachher seine Tante Henriette von Gersdorf besaß. Im September desselben Jahres vermählte er sich mit der Gräfin Erdmuth Dorothea Reuß, der Schwester seines Freundes, Heinrich XXIX. zu Ebersdorf (S. 205). Seitdem er demselben seine vorgebliche Braut abgetreten hatte, scheint Zinzendorf sich mit Zweifeln an dem sittlichen Recht der Ehe getragen zu haben, welche eine Hinneigung zu mönchischen oder zu sectirerischen Ansichten bezeichnen. Indessen hat er sich besonders durch seinen Freund von Bonin überzeugen lassen, daß man den Ehestand heilig führen könne. Noch vor seiner Verheirathung langten nun in Berthelsdorf vier böhmische Brüder aus Mähren mit ihren Familien an, welche sich der Verfolgung in ihrer Heimath entzogen hatten; sie erhielten von dem Verwalter des Gutes die Erlaubniß, sich auf der Feldmark von Berthelsdorf an dem Hutberge anzusiedeln, welcher dem allmählich entstehenden Orte Herrnhut den Namen gegeben hat.

Die Unität der böhmischen Brüder ist der Niederschlag der husitischen Bewegung, welcher trotz immer wiederkehrender Unterdrückung, wenn auch in kümmerlichen Resten sich bis dahin erhalten hatte. Diese Gemeinde aber hat seit ihrer Entstehung mehrere gegen einander deutlich abgegrenzte Veränderungen erfahren[1]). Ursprünglich ist sie auf einen solchen Widerspruch gegen das System des Katholicismus gegründet, welcher im Interesse

---

1) Vgl. Anton Gindely, Geschichte der Böhmischen Brüder. Zwei Bände. Prag 1857. 58. Der Name Mährische Brüder ist geschichtlich unbegründet; er ist nur dadurch gangbar geworden, daß die Reste der Gemeinde zu Zinzendorf aus Mähren gekommen sind. Der Schimpfname Pikarden, den sie in ihrer Heimath trugen, erinnert an die Begharden, welche in den Ruf ketzerischer Richtung gekommen waren. Ihre Bezeichnung als Waldenser deutet auf einen Verkehr mit dieser Partei hin, welcher aber seine sehr beschränkten Grenzen gehabt hat. Vgl. a. a. O. I. S. 36. Die ältere Literatur, namentlich die Schriften von Joach. Camerarius, Joh. Lasitius, Amos Comenius, G. Conr. Rieger, Joh. Gottl. Carpzow bei J. G. Walch, Bibl. theol. sel. III. p. 262—265. Aus der Herrnhuter Gemeinde Dav. Cranz, Alte und neue Brüderhistorie. 1771. Nebst Fortsetzungen.

des einen Elementes desselben gegen das andere gerichtet wird. Der römische Katholicismus nämlich baut sich auf gemäß einer Combination der scheinbar einander ausschließenden Tendenzen der Flucht vor der Welt und der politischen Beherrschung der Welt. Diese Aufgabe zieht eine Verflechtung der Kirche mit dem Staat nach sich, so daß auch mit der Absicht, den Staat sich unterzuordnen und ihn zu gebrauchen, staatliche Instanzen zu Rechten in der Kirche geworden sind. Die gewaltigsten Vertreter dieser weltbeherrschenden Kirche sind für ihre Person Muster weltflüchtiger Lebensführung gewesen, und das Mönchthum als vielgegliedertes Institut ist das wirksamste Organ der priesterlichen Weltherrschaft auch insofern geworden, als der Klerus durch die Pflicht des Cölibats unter die wichtigste Regel des Mönchthums gestellt wurde. Aus der Erfahrung, daß die Weltflüchtigkeit bei diesem System zu kurz kam, entsprang zuerst der Widerstand der Franziscaner-Spiritualen gegen das Papstthum. Die Kraft zu dieser Haltung aber schöpften diese Söhne des heiligen Franz nicht blos aus ihrer Annahme, daß sie gerade durch die Armuth dem Vorbilde Christi entsprächen, sondern auch und hauptsächlich aus dem Grundsatz, welcher von ihrem Meister ihnen eingeschärft war, daß die Bergpredigt das Evangelium Christi sei. Denn die Bestimmung des Christenthums, daß man Unrecht zu leiden habe, indem man den Brüdern alle aufopfernden Dienste leistet, hat für den, welcher diesen Satz versteht, nicht den Sinn eines einschränkenden Gesetzes, sondern eine befreiende und tröstende Gewalt.

Um denselben Grundsatz haben sich die böhmischen Brüder oder, wie sie sich nannten, die fratres legis Christi, gesammelt. Sie waren als Anhänger von Hus und Wiclif auf die Geltung jenes evangelischen Gesetzes Christi hingewiesen. Der Hauptgedanke dieses Mannes, welchen Hus angenommen hat, war der, daß das Gesetz Christi direct oder indirect Gesetz des Staates sein sollte. Nun aber war das Ergebniß der Reformation von Hus der verwüstende Krieg gewesen. In Folge dessen verband die Gruppe seiner Anhänger, welche hier in Betracht kommt, mit der Tendenz auf das evangelische Gesetz Christi den Widerspruch nicht blos gegen die hierarchische Ordnung der Kirche, sondern auch gegen den Staat, durch dessen Verknüpfung mit der Kirche seit Constantin diese verdorben worden sein sollte. Der Führer dieser Schaar war Gregor, welcher in seiner Jugend Minorit gewesen

sein soll, ein Neffe des utraquistischen Erzbischofs von Prag, Rokycana. Gemäß dessen Vermittelung gestattete der König Georg Podiebrad 1457 den böhmischen Brüdern, sich auf seiner Herrschaft Senftenberg im östlichen Böhmen im Dorfe Kunwald anzusiedeln. Ihre speciellen Grundsätze aber fanden sie in den zahlreichen Schriften eines kurz vorher gestorbenen Laien Peter von Chelcic[1]), dessen Lebensumstände durchaus unbekannt sind. Derselbe hat in der präcisesten Weise Augustin's Lehre vom Staat erneuert, und danach die active Theilnahme der Christen am Staat, mit welcher die Geschichte der Kirche verflochten ist, verurtheilt. Der Brudermörder Kain ist, wie er sagt, auch der Erfinder und Begründer der Städte, der Erfinder von Maß und Gewicht gewesen. Die Städte sind die Sitze des Handels, welcher immer mit Betrug verbunden ist, sie geben den nothwendigen Anlaß zur Uebertretung aller christlichen Gebote, insbesondere der Verbote, sich zu rächen und das Leben zu vertheidigen. Der an die Existenz der Städte geknüpfte Staat war für die Heiden unentbehrlich, wenn nicht im Kriege Aller gegen Alle das Menschengeschlecht untergehen sollte. Allein die Christen bilden durch die Verpflichtung auf das Gesetz Christi eine Gemeinschaft entgegengesetzter Art. Sie sind demnach gegen den Staat nur zu dem passiven Gehorsam verbunden, Steuern zu zahlen und Frohndienste zu leisten; aber indem sie die Sünde vermeiden sollen, welche allen übrigen Anforderungen des Staates anklebt, dürfen sie keinen Kriegsdienst leisten, kein Staatsamt annehmen, welches ihnen zumuthen würde, Strafe d. h. Rache zu üben, keinen Eid leisten. Man sieht deutlich, daß diese Ansicht vom Staat und die Annahme, die Gesellschaft könne ohne active Theilnahme an der Rechtsordnung sich blos auf das Gesetz Christi aufbauen, in den Gesichtskreis der Landbewohner, der Bauern und Handwerker eingezeichnet ist, deren Stand auch die katholische Ethik als möglich für den Christen anerkannte, während sie den Handel als sittlich gefährlich beurtheilte. Aber indem die durch Peter normirte rechte Gemeinde sich nach dem evangelischen Gesetz richten und an der Erfüllung desselben ihr eigentliches Merkmal haben sollte, ergab sich die nothwendige Folgerung,

---

1) Vgl. über ihn Jaroslav Goll, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der Böhmischen Brüder. II. Peter Chelcicky und seine Lehre. Prag 1882.

daß die Sacramente nur in der Hand eines solchen Priesters wirksam seien, welcher der an die Gemeinde gerichteten Forderung durchaus entspräche. Die ganze Anlage dieser Reform der Kirche behauptet die Linie des Katholicismus und überschreitet die Grundanschauungen desselben auf keinem Punkte. Auch in der Heilslehre bewegt sich Peter abwechselnd zwischen der Annahme menschlicher Verdienste und ihrer Verneinung durch die übergreifende Gnade Gottes. Es ist auch nur eine Modification katholischer Ansicht, daß die anderen Sacramente hinter Taufe und Abendmahl zurückgesetzt werden; sie sind von Peter wenigstens nicht ausgeschlossen worden.

Mit der Gemeinde in Kunwald traten auswärts wohnende Gesinnungsgenossen in Verkehr, unter denen Priester, Adelige, Gelehrte sich befanden. Den Mittelpunkt aber bildete Gregor, und seine Entscheidung setzte die symbolische Deutung des Abendmahles in der neuen Gemeinde in Geltung. Dadurch nun wurde nicht nur Rokycana derselben entfremdet, sondern auch seit 1461 König Georg und nach seinem Vorgange utraquistische Herren zur Verfolgung der Leugner der Transsubstantiation veranlaßt. Demgemäß aber erschien es nothwendig, durch Einführung eines selbständigen Klerus die bisher mit dem utraquistischen bestandene Gemeinschaft zu lösen. Dadurch erst wurde der Anspruch der Gemeinde, ein normales Abbild der ersten christlichen Gemeinde zu sein, zu einem selbständigen Rechtstitel gegen die verweltlichte Kirche. Derselbe Anspruch hatte freilich seit dem Beginne des Mittelalters die verschiedenen Bildungen des Mönchthums geleitet, und im Allgemeinen läßt er auch die böhmischen Brüder als eine Gemeinde aus dem Grundsatze des mönchischen Wesens oder der Weltflucht erscheinen. Nur zog derselbe in diesem Kreise nicht die Folgerung der Gütergemeinschaft nach sich, wie in den Orden. Allein so wie die böhmischen Brüder eben den Grundsatz der Weltflucht gegen die hierarchische Gestalt der Kirche durchführen und doch die allgemeinen Ordnungen katholischer Art festhalten wollten, waren sie als Gemeinde von apostolischer Art darauf angewiesen, einen Klerus zu bilden, welcher von dem der verderbten Kirche unabhängig wäre. Sie bestellten also 1467 Priester aus ihrer Mitte, indem sie nach dem Beispiel der Gemeinde zu Jerusalem das Loos zogen. Um ferner ihren Abstand von der bisherigen Kirche zu bezeichnen, unterzogen sich alle Gemeindeglieder

einer Wiedertaufe, welche demnächst ebenso an denen vorgenommen wurde, welche von der katholischen oder der utraquistischen Kirche zu ihnen übertraten, wie auch an denen, welche in der Gemeinde mündig wurden, nachdem sie als Kinder auf den zukünftigen Glauben waren getauft worden. Um jedoch ihrem Klerus das Merkmal der apostolischen Abstammung zu verschaffen, ließen sie einen der Ihrigen durch den Bischof der Waldenser in Oestreich, Stephan, ordiniren, welcher seine Würde von einem katholischen Bischof empfangen haben sollte. Seitdem ist die bischöfliche Würde, jedoch nur zum Zwecke der Ordination, nicht zu dem der Jurisdiction, bei den böhmischen Brüdern fortgepflanzt worden. Denn die Jurisdiction wurde von einem Collegium ausgeübt, in welchem die Bischöfe oder Senioren mit einer Mehrzahl von Laien verbunden waren; die Gesetzgebung lag in der Hand von Synoden.

In der ersten Epoche trägt die Gemeinde den mönchischen und bäurischen Charakter an sich, welchen Peter von Chelcic vorgeschrieben hatte. Die weltflüchtige Einfachheit des Lebens in ihr wurde durch strenge Aufsicht und Zucht aufrecht erhalten. Geheime und bei öffentlichen Vergehen öffentliche Beichte wurde als Mittel der Zucht gefordert und nach den Umständen die Ausschließung vom Abendmahl verfügt. Im Ganzen folgte man den Lehren und Vorschriften von Chelcicky; nur die Wiedertaufe war eine Einrichtung, welche nicht von demselben herrührte. Ferner war die bäurische Gesellschaft, deren Priester keine höhere Bildung besaßen und auch bei ihrem Amte fortfuhren, ihr Gewerbe zu üben, nicht dazu angelegt, die schwierigen Distinctionen in der Lehre von Glauben und Werken, Gnade, Verdienst und Seligkeit sich anzueignen. Gemäß der Identität von Gesetz Christi und Evangelium, welches sie in der Bergpredigt verehrten, waren die Brüder der Meinung, in ihrer Gesetzerfüllung oder ihrer Tugend selig zu werden. In diesen einfachen Verhältnissen erhielt sich die Gemeinde bis zum Tode des Bruders Gregor (1473). Seitdem aber bereitete sich eine erhebliche Veränderung derselben vor, hauptsächlich veranlaßt durch die starke Vermehrung der Gemeinschaft, durch ihre Ausbreitung auf die städtische Bevölkerung und den Eintritt von wissenschaftlich gebildeten Personen in dieselbe, endlich durch das Nachlassen der Verfolgung unter der Regierung des Königs Wladislaw. Zunächst ließen sich Einzelne vernehmen, welche die Ablehnung des Eides und der Staatsämter casuistisch beurtheilten,

indem sie fragten, ob man auch einen Eid verweigern dürfe, wenn durch ihn ein Bruder von falscher Anklage befreit würde, ob man nicht ein angetragenes Amt übernehmen dürfe, wenn man in demselben Gutes schaffen könne. Ferner machten die Magister, welche in der Dogmatik gelernt hatten, den naiven Nomismus der Brüder durch die Bemerkung unsicher, daß er dem Verdienst Christi und dem Werthe des Glaubens an dasselbe zuwiderlaufe. Seit 1485 entspann sich über dieses Dilemma und über den Umfang, in welchem man dem Leben im Staat sich aufzuschließen oder zu entziehen habe, mannigfacher Streit unter den Brüdern. In jener wie in dieser Beziehung stellte Prokop von Neuhaus vermittelnde Ansichten auf; einmal daß Gnade und freier Wille in guten Werken zusammenwirken, dann daß auch Reiche und Mächtige den guten Willen haben können, welcher sie zur Aufnahme in die Unität würdig mache. Diesen Satz und daß man auch ein staatliches Amt annehmen dürfe, wies er in einer Erklärung der Bergpredigt nach. Sein Anhang war stark genug, schon 1490 auf einer Synode zu Brandeis durch Ueberraschung der streng Gesinnten Beschlüsse durchzusetzen, welche die Anbequemung an die Welt, wenn auch mit allerlei Vorbehalten und Einschränkungen, ausdrückten. Reiche sollten unter Verwarnung wegen ihrer Seligkeit aufgenommen, Eide im äußersten Nothfall vor Gericht geleistet, Handel und Gastwirthschaft von den Brüdern ausgeübt werden dürfen. Eine Minorität folgerte aus dieser Veränderung der Grundsätze, der Teufel sei in die Unität eingezogen; und Matthias von Kunwald, der erste Bischof und oberste Richter der Unität, obgleich für sich den Neuerern geneigt, verlor den Muth, von der Ueberlieferung des Bruders Gregor abzuweichen. In eigenmächtiger Weise entfernte er aus dem engern Rath die Anhänger der Neuerung, besetzte ihn mit Gegnern, und hob die Beschlüsse der Synode zu Brandeis auf. Da aber die Neuerer sich nicht unterwarfen, so bestand die Spaltung fort; nur hatte durch die Gewaltthat des Matthias die leitende Behörde die Stellung gewechselt. Nach wenigen Jahren 1494 legte auf einer Synode zu Reichenau Matthias im Gefühl seiner Isolirung von der in der Gemeinde vorherrschenden Stimmung seine Würden nieder. Sein Amt als Ordinator wurde ihm gelassen, zum Richter aber Prokop ernannt, der engere Rath wieder mit den Personen besetzt, welche Matthias ausgestoßen hatte. Um Versöhnung nach allen Seiten zu be-

währen, hob dieser neu besetzte Rath auch seinerseits die Beschlüsse von 1490 auf. Die Gruppe der Strengen jedoch stellte darum ihren Widerstand nicht ein; vielmehr besiegelten diese Amositer, wie sie nach ihrem Führer hießen, ihre Trennung von dem bisherigen Verbande dadurch, daß sie für sich neue Priester wählten und weihten. Die Partei hat bis 1540 Bestand behalten. Deren Schritt erleichterte es aber der Majorität der Brüder, sich nach der freundlicheren Stimmung gegen Welt und Staat, die unter ihnen aufgekommen war, einzurichten. Auf einer zweiten Synode zu Reichenau 1495 wurde demgemäß festgesetzt, daß man sich durch keine Auctorität von Lehrern gebunden finde, sondern stets befugt sei, über Erklärung, Annahme und Verwerfung ihrer Schriften durch die Synode nach dem Maßstabe der heiligen Schrift entscheiden zu lassen. Hievon nun wurde Anwendung auf den Bruder Gregor gemacht, und alles in dessen Schriften verworfen, was die Ausschließung der Beziehungen zum Staat nach den Verhältnissen seiner Zeit zum Ausdruck brachte.

Allerdings paßten die große Verbreitung, welche diese Gemeinde in Böhmen und Mähren fand, und der streng weltflüchtige Charakter, den ihr Gregor verliehen hatte, nicht zusammen. Um sie in dem gewonnenen Umfang und der deshalb unvermeidlichen Annäherung an die Welt zu leiten, mußte man sich von den Grundsätzen des Stifters lossagen. Das ist eine Art von Reformation, welche allen sonst bekannten Erscheinungen derselben entgegengesetzt ist. Denn in den Mönchsorden, welche zunächst zu vergleichen sind, bedeutet Reformation immer den Rückgang aus der Verweltlichung auf die Strenge der ursprünglichen Regel. Bei den böhmischen Brüdern hingegen fixirt die von ihnen erreichte Reformation das Recht der eingetretenen Verweltlichung und legitimirt die Abweichung von der Regel des Stifters. Daran aber erkennt man, wie abnorm es war, eine in der Welt lebende Gemeinde nach den Grundsätzen der mönchischen Weltflucht einzurichten. Gänzlich wurde auch dieses Gepräge von der Gemeinde in ihrer zweiten Epoche nicht abgestreift. Das ergiebt sich aus den Einrichtungen, welche in den letzten Jahren des 15. Jahrhunderts ihr durch ihren Führer Lucas von Prag (gestorben 1528) verliehen worden sind, und welche auch unter den veränderten Verhältnissen ihr das strenge sittliche Gepräge erhalten sollten.

Zu diesem Zweck wurde vor Allem der Priesterstand ge-

nau gegen die Gemeinde abgegrenzt. Denn den Priestern kam die Leitung der einzelnen Localgemeinden und die Vertretung der Gesammtheit auf den Synoden zu. Die Bischöfe oder Senioren besaßen vor den Priestern kein anderes Vorrecht als die Ordination. Die Priester versahen den Unterricht der Kinder und der Erwachsenen im Bekenntniß der Brüder, den Gottesdienst, in welchem das Abendmahl nach dem römischen Kanon gehalten wurde, die Predigt, verwalteten das Bußsacrament, und verhängten über schwere Sünder die temporäre Ausschließung vom Abendmahl, beziehungsweise die aus der Gemeinde. Da eine technische Vorbildung zum priesterlichen Amt nicht erfordert wurde, so war anstatt der selbständigen Predigt auch die Vorlesung aus Postillen gestattet. Die Priester durften sich auch von einem Gewerbe ernähren; nur war der Betrieb der Arzneikunst und Bekleidung eines weltlichen Amtes ihnen verboten. Verheirathete Männer durften zu Priestern geweiht werden; auch den unverheiratheten Priestern war im Allgemeinen der Eintritt in die Ehe gestattet, jedoch wurde derselbe nur in den seltensten Fällen zugelassen. In dem Bekenntniß von 1535 wird der Cölibat der Priester darauf begründet, daß durch ihn der Dienst gegen die Gemeinde erleichtert werde. Demgemäß war der Cölibat unter den Priestern vorwiegende Sitte. Als Gehilfen derselben wurden Diakonen angestellt mit dem Rechte zu unterrichten und zu predigen, sowie in Nothfällen zu taufen. Besondere Kirchendiener untergeordneten Ranges traten später hinzu. Die Priester waren nun verpflichtet, durch regelmäßige Besuche in den Familien und Erforschung aller besonderen Verhältnisse in ihnen die Verwaltung des Bußsacramentes zu unterstützen, und die sittliche Ordnung im Bestande zu halten. Dazu aber gehörte auch die Aufsicht auf Kleidung und specielle Lebensgewohnheit. Jene durfte bei Hohen wie Geringen nicht geschmückt und luxuriös sein; die Reichen wurden vor allem überflüssigen Aufwand gewarnt, sie sollten auch bei Tage keine liegende Stellung einnehmen, sie wurden darauf verwiesen, daß alle Leute ihre Brüder, oder vielmehr sie selbst deren Diener seien. Kriegsdienst und Eidesleistung wurden unter gewissen Vorbehalten zugelassen, Handel unter der Bedingung, daß man auf die Gefahr des Wuchers aufmerksam sei. Brauer und Weinbauer durften ihr Getränk in ihren Häusern nur an Reisende verkaufen, Gelage sollten sie nie dulden. Malerei, Musik, Großhandel sind ebenso verboten wie

Gewinnspiele, Zauberei, Hurerei. In jeder einzelnen Gemeinde bestand ein Ausschuß von Richtern oder Senioren, welche die Armenkasse zu verwalten, und Rechtsstreitigkeiten zwischen Brüdern in erster Instanz zu entscheiden hatten. Von da konnte an den geistlichen Vorsteher, an den engern Rath der Unität, an die Synode appellirt werden; weltliche Gerichte mußten umgangen werden. Außer dem männlichen Gemeindeausschuß wurde aber auch eine Aufsichtsbehörde aus Wittwen und bejahrten Jungfrauen errichtet, welche über die öffentliche Sitte wachten. Der engere Rath, welcher außer den Bischöfen aus 10 Personen bestand, wurde von sämmtlichen Gemeinden gewählt; diese Wahl hatte eine Schranke nur an dem Gutachten des bestehenden Collegiums über die neu Gewählten. Im Ganzen macht diese Ordnung der Gemeinde den Eindruck, daß an die Stelle der demokratischen Gleichheit eine hierarchisch-aristokratische Gliederung getreten ist. Unter dieser Bedingung konnte die weltflüchtige Haltung der Gemeinde trotz der Abweichungen von der ursprünglichen Regel als genügend gesichert gelten. Die Brüder waren in der Befolgung der angegebenen Bestimmungen über das Leben eifrig; aus ihrem verschlossenen und finstern Auftreten war zu erkennen, daß sie mit dem halb mönchischen Gepräge ihrer Genossenschaft einverstanden waren. Und das erscheint um so bedeutsamer, als sie am Anfang des 16. Jahrhunderts in Böhmen und Mähren zwischen 3 und 4 Hundert Gemeinden bildeten. Damals wurden sie in Mähren auf 70 bis 100 Tausend geschätzt; da sie in Böhmen zahlreicher waren als in Mähren, so muß ihre Gesammtzahl 100 Tausend weit überstiegen haben.

Die Unterdrückung, welcher die böhmischen Brüder seit 1503 wieder in höherem Maße ausgesetzt wurden, schärfte ihre Aufmerksamkeit auf alle Ereignisse, welche der römischen Kirche Eintrag zu thun versprachen. Aus diesem Grunde suchten sie 1522 mit Luther in Verbindung zu treten. Unter der Vermittelung des Anhängers Luther's, Paul von Spretten (Speratus), welcher zu Iglau in Mähren Pfarrer war, übersandte Lucas durch besondere Boten an Luther eine Schrift „von der siegreichen Wahrheit". Zur Entgegnung schrieb dieser 1523 den Tractat „vom Anbeten des Sacraments des heiligen Leichnams Christi". Hierin setzte er der von den Brüdern angenommenen symbolischen Vorstellung vom Abendmahl seine Lehre entgegen, ließ auch die

Frage über die Anbetung des Sacraments, welche die Brüder ablehnten, offen. Ihre sittliche Lebensordnung lobte er und suchte es zu entschuldigen, daß er gleiche Bestrebungen noch nicht durchzusetzen vermöge. Aber die katholische Lehre von der Rechtfertigung, welche die Brüder hegten, rügte er ebenso wie ihre Anerkennung aller katholischen Sacramente und des Cölibats der Priester. Er empfahl ihnen auch die zum Bibelstudium nöthigen Sprachen zur Ausbildung ihrer Prediger. So mäßig und rücksichtsvoll er seine abweichenden Ansichten ausdrückte, ließ Luther doch seine Ueberlegenheit über die Brüder merken. Lucas hat in einer böhmischen Gegenschrift alle Vorhaltungen Luther's abgelehnt, hat auch den fundamentalen Gegensatz der Lebensanschauung nicht verschwiegen, welcher zwischen der Gemeinde und Luther obwaltete. Denn während manche jüngere Mitglieder, welche sich durch Luther hatten anziehen lassen, die Gemeinde als eine Mönchssecte zu tadeln angefangen hatten, sprach es Lucas unverhohlen aus, daß die Freiheit des Lebens in der Welt, welche von Luther zugelassen sei, Essen, Trinken, Thun was beliebt, Heirathen eine schlechte Grundlage des Lebens beim Auszuge aus Babylon sei. Diese Gegenschrift, welche in Uebersetzung zur Kenntniß Luther's muß gebracht worden sein, ließ er unbeantwortet. Und so verloren beide Männer die Fühlung mit einander. Lucas aber hat in seinen letzten Lebensjahren noch eine Reihe von Schriften veröffentlicht, welche zur Abwehr des Einflusses von Luther das katholische Gepräge der Gemeinde in allen streitig gewordenen Fragen aufrecht erhalten sollten. Auch des Eindringens der Abendmahlslehre von Zwingli in die Gemeinde hatte er sich zu erwehren. Endlich wurde deren Stellung durch das Auftreten von Wiedertäufern in Böhmen und Mähren insofern bedroht, als die Ausübung der Wiedertaufe durch die Brüder sie in den Verdacht der Gemeinschaft mit jener revolutionären Partei brachte. Einige mährische Herren, die mit den Brüdern verbunden waren, hielten auch die Verbindung derselben mit den Wiedertäufern für möglich. Briefwechsel und Gespräche, welche demgemäß unternommen wurden, führten aber nicht zu jenem Ziel. Vielmehr kam Lucas zu der Ueberzeugung, daß die Brüder auf die Wiedertaufe zu verzichten hätten, welche unter ihnen seit 60 Jahren üblich war. So himmelweit, wie Gindely meint, waren beide Gruppen nicht von einander verschieden, sondern wirklich im Grunde nahe verwandt;

die ältere Partei aber hatte die Schärfe des Widerspruchs gegen die Welt, in welchem die Wiedertäufer auftraten, schon seit einem Menschenalter ermäßigt; sie konnte also auf das bisher noch angewendete Abzeichen ihrer Opposition gegen die verweltlichte Kirche verzichten, ohne etwas Wesentliches aufzugeben. Im Jahre 1534 hat auch, nachdem der Landtag in Prag die Wiedertaufe verpönt und eventuell mit Todesstrafe bedroht hatte, die Synode der Brüder zu Jungbunzlau sich von diesem Ritus losgesagt.

Schon vor diesem Schritte hatte die Gemeinde wieder mit Luther angeknüpft, da unter deren Leiter der jugendliche, Luther besonders zugeneigte Bischof Johann Augusta eben eingetreten war. Im Jahre 1532 hatte man eine Apologie des Glaubens der Brüder dem Markgrafen Georg von Brandenburg zugestellt, welcher zu den Erziehern des frühern Königs Ludwig gehört hatte. Dieselbe überreichte man nun auch an Luther, mit der Bitte, sie in Wittenberg herauszugeben und mit einer empfehlenden Vorrede zu begleiten. Eine solche hat auch Luther bereitwilligst geschrieben, und ungeachtet der Abweichung von seinen Lehren über Abendmahl und Rechtfertigung, so wie ungeachtet der noch ausgesprochenen Behauptung der Wiedertaufe erklärt, die Böhmen seien im Grunde des Glaubens mit ihm einig, da er sich durch mündliche Unterredungen überzeugt habe, daß sie nur andere Worte gebrauchten. Seinen Freunden zu Wittenberg freilich verschwieg Luther nicht, der Mangel in der richtigen Bestimmung der Rechtfertigung komme bei den Brüdern daher, daß sie im Leben so sauer sehen, mit Gesetz und Werken sich martern, und das fröhliche und freie Gewissen nicht haben. Indessen war seine Nachsicht in diesem Falle richtig angebracht. Nachdem 1534 die Wiedertaufe abgeschafft war, näherten die Brüder sich noch mehr der Lehrweise Luthers in dem Bekenntniß, welches sie 1535 dem König Ferdinand überreichten [1]). Es kam ihnen offenbar darauf an, sich durch möglichst engen Anschluß an den Sinn der Augsburgischen Confession als Genossen der deutschen Protestanten auszuweisen und dadurch auch in ihrem Lande eine friedliche Existenz zu gewinnen. Obgleich sie den guten Werken eine Bedeutung für die Seligkeit vorbehielten, in Hinsicht des Abendmahls nur die Einsetzungsworte wiederholten, den Cölibat ihres Klerus nicht mehr ausschließlich geltend machten, aber

1) Dasselbe in Niemeyer, Collectio confessionum p. 771—818.

doch immer noch betonten, so hat Luther diese Confession 1538 mit einer Vorrede herausgegeben, welche freundliche Anerkennung der Gemeinde ausdrückt. Er hat auch die Aeußerung gethan, daß seit der Zeit der Apostel keine Gemeinde der Lehre und den Bräuchen derselben so nahe gekommen sei, als die der böhmischen Brüder.

In den nächsten Jahren jedoch macht sich unter denselben in Folge des Vorbildes der lutherischen Reformation eine Stimmung gegen die Strenge in der Disciplin bemerklich. Daß dieselbe zur Herrschaft gelangte, wurde jedoch durch die schwere Niederlage verhindert, welche die Brüder im Königreich Böhmen demnächst erlitten. Während des Schmalkaldischen Krieges nämlich hielt es ein Theil der böhmischen Stände für zeitgemäß, theils dem Kurfürsten von Sachsen Zuzug zu leisten, theils dem König Ferdinand die Zusicherung der Religionsfreiheit und Vermehrung der ständischen Rechte abzugewinnen. In dieser Verbindung waren Utraquisten, Lutheraner und Brüder vertreten. Aber ihrem Vorsatz entsprach nicht die Rüstung, und nach der Schlacht bei Mühlberg baten sie um Gnade. Indessen wurden die Verbündeten strengen Strafen, namentlich der Entziehung von Vermögen unterworfen; die Brüder aber, welche insgesammt der Theilnahme an dem Bündniß verdächtigt wurden, beschloß der König 1547 völlig zu unterdrücken. In Böhmen wurden alle Zusammenkünfte derselben verboten, ihre Kirchen oder Versammlungshäuser sollten den Katholiken und Utraquisten ausgeliefert werden. Mähren blieb von diesen Bestimmungen unberührt, da seine Einwohner an dem Versuch des Aufstandes nicht betheiligt waren. Der Bischof Augusta wurde hinterlistig gefangen genommen und 16 Jahre lang im Gefängniß behalten. Die Brüder endlich, welche sich den königlichen Verordnungen nicht fügen wollten, wurden zur Auswanderung genöthigt. Dieselbe nahm ihre Richtung theils nach dem Herzogthum Preußen, theils nach Großpolen (Posen). Dorthin wurden sie eingeladen, indem man sie auf Grund des Bekenntnisses von 1535 als Lutheraner ansah und von ihnen erwartete, daß sie sich der Ordnung der Landeskirche anschließen, und nur für die Predigt in ihrer Sprache sich ihrer eigenen Geistlichen bedienen würden. Indessen zeigte sich, daß sie die Folgerung, die aus ihrem quasi lutherischen Bekenntniß von den preußischen Behörden gezogen wurde, nicht anerkannten; sie wollten ihr heimisches Kirchenwesen

in voller Selbständigkeit gegen die lutherische Landeskirche beibehalten. Das ist ein Beweis dafür, daß das Verhältniß der Brüder zu jenem Bekenntniß sehr locker war. So wie dasselbe zu Stande gekommen war, ist es auch nur eine That politischer Zweckmäßigkeit und ein Erzeugniß gelehrter Theologie gewesen, an welchem die Gemeindeglieder und ihr ungelehrter Klerus ernstlich nicht betheiligt waren. Für die doppelseitige Haltung aber, daß sie als Lutheraner kirchliche Existenz in Preußen haben und ein ganz fremdes Kirchenwesen neben der Landeskirche ansiedeln wollten, hatten der Herzog Albrecht von Preußen und seine Beamten kein Verständniß. Unter Vorbehalt weniger liturgischer Eigenheiten und der böhmischen Predigt ihrer Priester, die ihnen zugestanden wurden, nöthigte man die Auswanderer, sich unter die Ordnung der Landeskirche, und ihre Priester nebst Senior, sich unter das lutherische Consistorium zu stellen. Durch diese Maßregeln wurden die Brüder abgeschreckt, sich in größerer Zahl nach Preußen zu begeben. Außer den 300 bis 400, welche bei Marienwerder Wohnsitze nahmen, zogen die Anderen es vor, in Großpolen zu bleiben, wo die lockere ständische Form des Staates ihnen möglich machte, neben Lutheranern und Calvinisten ihre besondere Kirchenbildung in selbständiger Haltung unter dem Schutze günstiger Herren aufzurichten. Auch die in Preußen Angesiedelten kehrten 1574 in ihre Heimath zurück, als ihnen dort die bisher eingeräumten Privilegien entzogen und zugleich zugemuthet wurde, das lutherische corpus doctrinae anzunehmen. Uebrigens zog es die Entleerung Böhmens von Brüdern, welche freilich nicht vollständig war, nach sich, daß seitdem in ihrer Geschichte Mähren als ihr Hauptsitz hervortrat.

So weit es aber auch die Umstände erlaubten, daß die Brüder in Böhmen ihre Organisation wiederherstellten, lastete doch das von Ferdinand gegen ihr Dasein gerichtete Verbot auf ihnen auch unter der Regierung Maximilians II. In dieser Zeit nun veränderte sich ihre Stellung zu den verschiedenen Zweigen der Reformation. Als 1565 der Graf Joh. Friedr. von Hardegg in Mähren seiner lutherischen Gesinnung gemäß die in seiner Herrschaft wohnenden Brüder den von ihm angestellten lutherischen Geistlichen überwies, beriethen die Senioren über das Verhältniß der Unität zur Augsburgischen Confession. Sie stellten unter sich ihre Abweichung von derselben in der Lehre von der

Rechtfertigung und in der Schätzung der Disciplin fest, und rügten es, daß die Lutheraner der weltlichen Gewalt die Herrschaft über den Glauben einräumten. Demgemäß beschlossen sie, nicht gegen die Augsburgische Confession zu predigen, ihre Artikel reiner Lehre vielmehr zu loben, aber die Vereinigung mit den Lutheranern beharrlich abzulehnen. Als auf dem Landtage 1575 von den utraquistischen Ständen, welche fast ohne Ausnahme lutherisch gesinnt waren und lutherische Prediger in ihren Gebieten hielten, angeregt wurde, daß die Brüder sich mit ihnen zu einem Bekenntniß [1]) vereinigen sollten, das sie Maximilian II. überreichten, um darauf Religionsfreiheit zu gewinnen, behielten die Brüder doch ihre Getrenntheit von jenen bei. Inzwischen hatten nicht nur die Brüder das Lutherthum des Flacius kennen gelernt, sondern auch von den Melanchthonianern in Wittenberg wiederholte Einwendungen gegen einzelne ihrer Eigenthümlichkeiten erfahren müssen. Als nun 1574 die melanchthonische Schule in Wittenberg durch die neue lutherische Rechtgläubigkeit abgelöst wurde, setzten die Brüder den bisher geübten Verkehr mit den Lutheranern in dem Mittelpunkte der Reformation nicht fort; vielmehr näherten sie sich gleichzeitig dem Calvinismus, theils durch Correspondenz, theils indem sie einige ihrer Zöglinge zum Studiren nach Heidelberg sandten. Diese Anknüpfung entsprach auch der Uebereinstimmung, welche in der Disciplin zwischen dem Calvinismus und den Brüdern obwaltete. Indessen hatte dieser Verkehr zunächst noch keine erkennbare Wirkung auf die Brüder in Mähren und Böhmen.

In Großpolen fanden die Brüder ebenfalls Lutheraner neben sich, deren Prediger überwiegend Anhänger von Flacius waren. Deshalb gab es dort Reibungen, bei welchen lutherische Prediger sich ebenso übermüthig, wie die Brüder sich besonnen und ausweichend benahmen. Jene haben sogar 1565 eine Synode zu Gostyn gehalten, auf welcher sie die Brüder anklagten, daß sie von ihnen bedrückt würden, obgleich dieselben den Lutheranern willig die Hand gereicht hatten. Jedoch setzte sich der Adel in Polen,

---

1) Bei Niemeyer p. 819—846. Unrichtig giebt von Zezschwitz in der Realencyklopädie 2. Ausg. II. S. 670 an, daß dasselbe von den Brüdern, den Reformirten, den Utraquisten und den Lutheranern gemeinsam aufgestellt sei.

welcher theils lutherisch, theils calvinistisch gesinnt, theils den Brüdern geneigt war, über diese von den lutherischen Theologen erhobenen Anstände hinweg, und erreichte es, daß auf einer gemeinsamen Synode zu Sendomir 1570 eine Ausgleichung der drei Kirchen versucht wurde. Natürlich einigten sich die Parteien nicht dahin, eins der drei zur Vergleichung stehenden Bekenntnisse, das Augsburgische, das zweite Helvetische oder das der Brüder von 1535, ausschließlich als gemeinsames anzuerkennen. Man kam aber in einem Artikel über das Abendmahl überein, welcher aus Melanchthon's Repetitio Augustanae confessionis entlehnt, einen zwischen der lutherischen und der reformirten Lehre neutralen Ausdruck der Gegenwart Christi darbot. Demgemäß sollte jedes Glied der einen Kirche in den anderen zum Abendmahl zugelassen werden. Dieser Beschluß wurde auf einer Synode der Lutheraner und der Brüder zu Posen bestätigt, und dahin ergänzt, daß man sich an den Orten, wo zwei Gemeinden beständen, vertragen wolle, daß der Prediger der einen, wenn es nöthig sei, auch in der andern Gemeinde predigen, daß wer aus der einen ausgeschlossen sei, nicht ohne Buße in die andere aufgenommen werden dürfe. Diese Uebereinkunft hat den Grund, daß in Großpolen lutherische und böhmische Gemeinden räumlich verbunden waren, während in Kleinpolen, von beiden räumlich getrennt, die Calvinisten saßen. Dieses Maß von Annäherung zwischen den Brüdern und den Lutheranern war in Polen möglich, wo die beiden Gruppen gegenüber der katholischen Masse des polnischen Volkes eine geringe Minorität bildeten. Indessen hat der Vergleich, welcher in Sendomir und in Posen getroffen wurde, nicht die mindeste Rückwirkung auf die Stellung der Lutheraner und der Brüder in Böhmen und Mähren gehabt. Obgleich die letzteren nach wie vor verboten waren, haben sie unter der Regierung Maximilians eine große Vermehrung erfahren; lutherisch aber wollte die nicht minder starke Partei der Utraquisten sein, deren ursprüngliche katholische Ausprägung fast keine Anhänger mehr fand. Die Katholiken unter dem Erzbischof von Prag waren um 1576 die schwächste Gruppe in Böhmen, und auch in Mähren unter dem Bischof von Olmütz nicht viel günstiger gestellt. Gemäß dieser politischen Lage, und weil die Anhänger des Lutherthums unter ihren Gönnern, den Herren und Rittern, keiner rechtlichen Organisation ihres Kirchenwesens sich zu erfreuen hatten, bethätigten die Brüder ihr

kirchliches Selbstgefühl darin, daß sie niemals einem lutherischen Prediger in Böhmen und Mähren die Leitung des Gottesdienstes in ihren Bethäusern gestatteten. Es wurde also bemerkt, daß sie zwei deutsche Calvinisten, welche Eibenschütz besuchten, 1577 zur Predigt vor den deutsch redenden Brüdern zuließen. Jedoch die gleichzeitige Einladung des Pfalzgrafen Johann Casimir zu einer Zusammenkunft der Calvinisten in Frankfurt wurde aus der Rücksicht abgelehnt, daß dieser Schritt die schlimmsten Folgen für den Bestand der Gemeinde in Böhmen nach sich ziehen würde.

Fast die ganze Regierungszeit Rudolf's II. ist ausgefüllt durch das Ringen der utraquistisch-lutherischen und der brüderischen Stände um Religionsfreiheit. Der Kaiser, welcher immer nur auf zögernde Behandlung dieser Forderung bedacht war, zeigte sich stets geneigt, der lockern Vereinigung der Lutheraner dasjenige zu bewilligen, was er der festgefügten Unität der Brüder durch stete Wiederholung der früheren gegen sie gerichteten Mandate vorenthielt. Der Staat, welchen der hypochondrische König nicht zu steuern vermochte, bietet den Anblick einer fast vollständigen Anarchie dar, in welcher die Stände thaten, was sie wollten. Und diese Lage der Politik hatte zumal auf die Gemeinde der Brüder keinen geringen Einfluß. In der Zeit nämlich, wo in derselben das große Werk der böhmischen Uebersetzung der Bibel aus den Grundsprachen, nach dem Orte des Druckes die Kralicer Bibel genannt, zu Stande gebracht wurde (6 Bände 1579—93), zeigt die Unität einerseits die größte Blüthe in der Zahl der Genossen, in der Zunahme und Befestigung ihres Besitzes, im Ansehen bei den anderen Parteien; andererseits erscheinen in ihr die Merkmale fortschreitender Verweltlichung. Nicht nur ergab sich ein Theil ihres Adels dem Luxus und der Genußsucht, sondern auch ihr Klerus warf allmählich das Joch des Cölibates ab. Einmal kamen in demselben Unzuchtsfälle vor, außerdem konnten die Priester um so weniger von der Eingehung der Ehe zurückgehalten werden, als die reicheren Dotationen, über welche man verfügte, den einen Grund für den Cölibat, nämlich die Armuth beseitigt hatten. Auch die Mitglieder des engern Rathes blieben nicht mehr ausschließlich ehelos. Nichts desto weniger blieb die strenge Disciplin in Wirksamkeit, obgleich sie nicht gegen alle verpönten Vergehen in gleicher Strenge geübt wurde; wenigstens wurden auf einer Synode 1592 drei Priester wegen Trunk-

sucht nur ermahnt, aber nicht abgesetzt. Auch vermehrte sich im Stillen die Neigung zum Calvinismus. Freilich versuchte der Senior Turnovius in einer mit Erlaubniß der Unität 1598 herausgegebenen Schrift der Abendmahlslehre der Brüder die Stellung zwischen der lutherischen und der calvinischen anzuweisen. Jedoch auf einer Synode zu Zerawic 1604 erklärte sich die Mehrzahl der Anwesenden für die Uebereinstimmung ihrer Lehre mit der von Calvin.

Dieser Schritt hatte jedoch keine weitere Bedeutung für die Lehrbildung der Brüder in Böhmen. Vielmehr wurden sie durch die politische Lage zu einer Union mit der utraquistisch-lutherischen Partei und zur Annahme des Bekenntnisses derselben von 1575 geführt. In dem genannten Jahr war es nicht dazu gekommen, daß auch die Brüder sich dieses Bekenntniß aneigneten. Jedoch hatten die utraquistisch-lutherischen Stände, welche es aufstellten, in der an Maximilian II. gerichteten Vorrede erklärt, sie wollten ihren Freunden, den Brüdern in ihrer Religion nicht lästig sein, weil dieselben in allen Hauptartikeln mit dem gegenwärtigen Bekenntniß einverstanden seien. Nun kam es für beide Parteien darauf an, um der Religionsfreiheit willen gegen den Kaiser eng zusammen zu halten, da derselbe durch die scheinbare Bevorzugung der Lutheraner von den Brüdern beide von einander zu trennen versuchte. Seit 1603 wurde die einflußreichste Person unter den Ständen Wenzel von Budowa, ein Mitglied der Unität. Als nun der Landtag von 1608 die Religionsbeschwerden von Neuem erhob, führte die politische Einigung beide Parteien auch zur kirchlichen Union. Die Priester der Unität gaben die Confession von 1575 von Neuem heraus, und bezeugten in der Vorrede, in Erwiderung der ursprünglichen Vorrede der lutherischen Utraquisten, daß sie das Bekenntniß in allen Hauptartikeln mit ihrer Ueberzeugung identisch fänden. Indem die Stände beider Parteien dieses Document ihrer Einigung dem Kaiser überreichten, setzten sie freilich ihren Antrag auf Religionsfreiheit ebenso wenig durch als früher. Als aber auch der Landtag von 1609 ebenso erfolglos zu verlaufen drohte, erhoben sich die Stände unter der Leitung von Budowa zu der Erklärung, sie wollten mit Anwendung aller Kraft jedes Unrecht, das einen von ihnen treffen würde, abwehren. Darauf wurde der Landtag geschlossen, die Stände aber blieben in Prag anwesend, gelobten sich

einander nicht zu verlassen, begannen Rüstungen, suchten Verbindungen mit auswärtigen Fürsten und nöthigten dadurch den Kaiser, nach wenigen Wochen den Landtag wieder zu berufen. Auf dieser Versammlung trat nun die katholische Partei den vereinigten Protestanten mit dem Beschluß bei, deren Antrag auf Religionsfreiheit zu unterstützen, und sie gegen jeden Bedränger mit Ausnahme des Kaisers zu beschützen.

Dadurch isolirt, bewilligte Rudolf 9. Juli den Bekennern der Confession von 1575, gemäß dem in der neuen Vorrede zu derselben getroffenen Vergleich zwischen Lutheranern und Brüdern, den Majestätsbrief. Diese Urkunde berechtigte die drei Stände, Herren, Ritter und königliche Städte zur öffentlichen Ausübung der in dem Bekenntniß bezeichneten Religion, einschließlich des Baus von Kirchen in deren Gebieten. Hingegen ist diese Freiheit auf den Gütern der katholischen Prälaten nicht eingeräumt. Zugleich wurde den protestantischen Ständen das Consistorium zu Prag, die alte utraquistische Behörde, zur Besetzung mit ihren Priestern, und die Universität Prag übergeben. Demnächst haben die Lutheraner und die Brüder am Tage des heiligen Wenzel 28. September 1609 auf Grund der Confession von 1575 und des Majestätsbriefs ihre Union nochmals bestätigt[1]). Die Brüder in Böhmen waren hiedurch in eine noch engere Verbindung mit den Lutheranern getreten, als die in Polen durch die Uebereinkunft von Sendomir. Indessen ist zu beachten, daß die Anbequemung der Brüder an die Lutheraner in diesem Falle ebenso nur politische Gründe hatte, wie ihre Aufstellung des lutheranisirenden Bekenntnisses von 1535. Ungeachtet der Union nämlich haben sie auf einer Synode zu Zerawic in Mähren 1616 ihre „Kirchenzucht und Ordnung" festgesetzt, welche Comenius nachher herausgegeben hat. Wenn also die damals mit den Lutheranern geschlossene Union unter dem gemeinsamen Consistorium Bestand gewonnen hätte, so wären vielleicht jene als die Schwächeren von den Brüdern assimilirt worden. Aber durch die Katastrophe, welche dem Majestätsbrief nach kaum 12 Jahren folgte, ist das Lutherthum wie die Brüdergemeinde in Böhmen und Mähren unterdrückt worden. So viele ihrer nicht der jesuitischen Contra-

1) Die Vorrede der Brüder zur Confession aus dem J. 1608 bei Niemeyer S. 848, der Paragraph über die Union daselbst S. 847.

reformation sich fügten, oder in voller Zurückgezogenheit und Zersprengtheit sich im Lande erhielten, sind die Brüder hauptsächlich nach Polen ausgewandert. Hier aber folgten sie der ihnen eigenthümlichen Wahlverwandtschaft, indem sie 1627 auf einer Synode zu Ostrog sich vollständig mit den reformirten Gemeinden verschmolzen. Joh. Amos Comenius (1592—1671), ihr letzter Senior oder Bischof, welcher der Gemeinde in Lissa vorstand, hat in der Hoffnung, daß die Kirche der Brüder einst wieder hergestellt werde, seinem Schwiegersohn Peter Figulus, genannt Jablonsky (von seinem Geburtsort Gabel) 1662 die bischöfliche Würde übertragen, dieser 1699 seinem Sohn Daniel Ernst Jablonsky, Hofprediger in Berlin. Derselbe hat seinen Antheil an der Erfüllung der Hoffnung, welche sein Großvater für die Herstellung der böhmischen Brüderunität gehegt hat.

Nachkommen dieser Gemeinde also, welche sich in Mähren behauptet hatten, waren es, welche 1722 in Berthelsdorf Aufnahme fanden. Ihnen folgten in den nächsten Jahren noch andere, welche von dem Zufluchtsort unterrichtet worden waren. Indem Zinzendorf sich dieser Exulanten annahm, und auf ihre Eigenthümlichkeit sich einließ, hat er die Erneuerung der Gemeinde herbeigeführt. Indessen hat er über deren ältere Geschichte eine Legende fortgepflanzt, auf welche hinzuweisen hier der Ort ist. Er weiß ganz richtig von dem Anfang der Gemeinde zur Zeit von Georg Podiebrad, nur sagt er übertreibend, dieser König habe sie privilegirt. Allein es kommt ihm immer darauf an, die Entstehung der böhmischen Brüder über dieses Datum zurück zu verlegen. Einmal identificirt er sie mit den Waldensern, wodurch sie um fast drei Jahrhunderte älter gemacht werden. Weiterhin werden sie, indem Mähren als ihre eigentliche Heimath angenommen wird, von der slavischen Mission des Methodius im 9. Jahrh. abgeleitet, dessen griechische Herkunft aber wird zu der Behauptung benutzt, die Brüder gehörten der griechischen Kirche an, während doch Methodius den römischen Primat anerkannt hat. Auf Grund jener falschen Annahme erklärte Zinzendorf, um die Brüder der römischen Kirche zu empfehlen, und seine Gemahlin, um sie der Kaiserin von Rußland angenehm zu machen, die Brüder hätten sich nicht von der römischen Kirche getrennt, weil sie zur griechischen gehört hätten, und sie hätten niemals, wie die anderen Protestanten, unter der römischen Kirche gestanden, also auch nicht sich in das Schisma

der lateinischen Kirche gemengt. Noch anspruchsvoller aber ist die von Beiden ausgesprochene Behauptung der uralten apostolischen Bekehrung der Brüder oder ihrer Abstammung aus der Apostelzeit[1]). Die Identität der Brüder mit den Waldensern hat Balthasar Lydius, Prediger in Dortrecht, die anderen Legenden Amos Comenius aufgebracht[2]). Den apostolischen Ursprung der böhmischen Brüder will der Letztere daraus beweisen, daß Paulus bis nach Illyrien gekommen und von ihm Titus nach Dalmatien gesandt sei, in beiden Ländern aber Slaven wohnen! Für diese völlig unzuverlässigen Hypothesen ist Zinzendorf eingenommen gewesen. Jedoch auch die Geschichtschreiber aus der Brüdergemeinde haben im 18. Jahrh. sie als ausgemachte Wahrheiten in aller Unbefangenheit gegen den Widerspruch kundigerer Männer, wie Baumgarten[3]) und Carpzow in Lübeck wiederholt. Jetzt sind wohl unter den Theologen der Brüdergemeinde diese Legenden nicht mehr gangbar; allein für Zinzendorf dient die Behauptung der apostolischen Herkunft der Brüdergemeinde als gewichtiges Argument für deren Bedeutung und gegen den Werth der lutherischen Kirchenverfassung.

---

1) Spangenberg, Apologet. Schlußschrift S. 435. Siegfried S. 93. 99. Acta hist. eccl. VIII. S. 921.

2) Balth. Lydius, Waldensia i. e. conservatio verae ecclesiae. Rotterd. 1616. Amos Comenius, Historia fratrum bohemorum, eorum ordo et disciplina ecclesiastica, cum praef. Fr. Buddei. Halae 1702. Auf Lydius Bahn folgt Ge. Conr. Rieger, Die alten und neuen böhmischen Brüder. 1734—40.

3) Dav. Cranz, Alte und neue Brüderhistorie. 1771. Joh. Loretz, Ratio disciplinae fratrum oder Grund der Verfassung der evang. Brüderunität. 1789. Dagegen vgl. S. J. Baumgarten, Theol. Bedenken IV. S. 588 ff. J. G. Carpzow, Religionsuntersuchung der böhm. und mähr. Brüder. 1742.

50. Die Veränderung der philadelphischen Richtung Zinzendorf's durch den Bestand seiner neuen Brüdergemeinde bis 1734.

Den ersten Exulanten, welche 1722 zu Zinzendorf kamen, folgten in den Jahren bis 1733 immer mehrere. Namentlich machte der Zimmermann Christian David, welcher die erste Gruppe nach Berthelsdorf geführt hatte, sich ein Geschäft daraus, durch wiederholte Besuche in Mähren die Brüder in die neue Freistatt zu locken. Ein anderer kam wegen des gleichen Unternehmens ins Gefängniß und starb in demselben. Zinzendorf sah sich dadurch 1726 veranlaßt, bei dem Bischof von Olmütz, Cardinal von Schrattenbach, auf dessen Gütern die mährischen Brüder wohnten, persönlich zu interveniren, und erreichte die Zusicherung, dieselben könnten ungehindert abziehen, nur dürfe keine Werbung zu diesem Zweck unter ihnen stattfinden. Diejenigen, welche in jenen Jahren sich um den Grafen sammelten, werden auf einige Hundert berechnet. Das evangelische Bewußtsein der Brüder, welches seit 100 Jahren nur durch Lesung von Büchern kümmerlich unterhalten worden war, war kurz vor dieser Zeit lebhafter erregt worden durch den Besuch der seit dem Altranstädter Vertrag errichteten Kirche zu Teschen in Schlesien, wo Steinmetz damals Prediger war. Christian David aber, welcher den ersten Anstoß zu der Auswanderung der Brüder gab, ursprünglich Katholik, hatte sich vielfach außer Landes aufgehalten, war als preußischer Soldat in Berlin zur lutherischen Kirche übergetreten, und nachher in Görlitz pietistisch erweckt worden. In diesem Sinne wirkte derselbe nach seiner Ansiedlung in Herrnhut mit dem Pastor Joh. Andr. Rothe (II. S. 490) in Berthelsdorf und dem gräflichen Hausmeister Heitz, einem Reformirten zusammen, so daß, als Zinzendorf zum erstenmal nach seiner Vermählung seine Besitzung besuchte, er daselbst einen Conventikel vorfand, welcher jedoch eine andere Farbe trug als der, in welchem er selbst wirksam war. Indem er nun in seiner Lebhaftigkeit den Entschluß faßte, so oft er in Berthelsdorf sich aufhalten würde, an der dortigen Erweckung mitthätig zu sein, bequemte er sich den Bedingungen an, unter welchen dieselbe hauptsächlich durch Rothe's Predigten zu Stande gebracht war. Als Zögling von Halle hielt derselbe darauf, daß der Conventikel sich in den Grenzen der Ordnung der lutherischen

Kirche bewegte. Demgemäß beurtheilte auch Zinzendorf das Unternehmen in Berthelsdorf nach Spener's Grundsatz von den ecclesiolis in ecclesia, und ordnete sich, indem er in den Erbauungsstunden Rothe's Predigten wiederholte und auslegte, der Auctorität seines Pastors unter. Er wurde auch in diesem Dienst zunächst noch nicht durch besondere Ansprüche seiner mährischen Pfleglinge gestört. Bemerkenswerth ist nur, daß Zinzendorf gleichzeitig in Dresden nach dem philadelphischen Grundsatz, in Berthelsdorf nach dem Spenerischen sich richtete. Nach der Gelegenheit des Ortes verfuhr er abwechselnd in Gleichgiltigkeit gegen die lutherische Kirche, blos bedacht auf die einzelnen Seelen, mochten sie Lutheraner oder Gichtelianer sein, und wiederum in der Anbequemung an die Zwecke der lutherischen Kirche. In seinen Gedanken aber hat er sich gleichzeitig auch mit dem Project einer Reformation der lutherischen Kirche durch Einführung von Kirchenzucht getragen. Er hat, wie er sagt, diesen Antrieb mit vielen rechtschaffenen Freunden Gottes getheilt, hat jedoch 1726 darauf Verzicht geleistet, weil er in dieser Aufgabe eine Aufhaltung oder eine Gelegenheit, sein Pfund zu vergraben, erkannt hat[1]). Hiedurch bezeichnet er treffend die Empfindung des Contrastes zwischen der Aufrichtung von Disciplin und philadelphischen Bestrebungen. Jener Gedanke, in welchem eine Nachwirkung von Halle zu erkennen ist, hat Zinzendorf jedenfalls nicht sehr ernst beschäftigt. Auffallend ist nur, daß er ein Jahr danach dem Drängen der mährischen Brüder nachgegeben und deren Disciplin in Herrnhut eingeführt hat. Allein dieser Schritt bezeichnet eben den Wendepunkt seiner Lebensrichtung im Dienste des Heilandes.

Die ersten Ankömmlinge aus Mähren wurden der lutherischen Parochie Berthelsdorf angeschlossen. Jedoch 1723, als neue Genossen gekommen waren, stellte es sich heraus, daß einige über die Lehre von der Gnadenwahl und die Ceremonien beim Abendmahl calvinisch dachten; indessen gelang es dem Freiherrn Friedrich von Watteville, der sich gerade in Berthelsdorf aufhielt, die Uneinigkeit der Brüder in diesen Punkten auszugleichen. Neben den Brüdern hatten sich aber auch Separatisten auf dem Gute des Mannes angesiedelt, der in Dresden sich zu ihrer Art freundlich stellte. In Berthelsdorf nun hielt er auf kirchliche Uebereinstimmung; es

1) Büding. Samml. I. S. 282.

gelang ihm auch 1725, die Separatisten für den Anschluß an die Parochie zu gewinnen. Jedoch war schon damals eine andere Unruhe unter den Mähren im Gange. Nämlich 1724 waren fünf Brüder, unter ihnen drei Brüder Nitschmann eingetroffen, welche eine wenn auch undeutliche Kenntniß von der Verfassung und Zucht ihrer Gemeinde besaßen, und darauf drangen, daß dieselbe in Herrnhut erneuert werde. Zinzendorf und Rothe waren zunächst nicht geneigt darauf einzugehen. Als nun Zinzendorf 1726 von Berthelsdorf abwesend war, fand sich daselbst ein ehemaliger Rath des Grafen Reuß-Ebersdorf Namens Krüger ein, welcher mit einer besondern Heiligkeit seines Lebens die separatistische Richtung verband. Dieser gewann auf die wegen ihrer Disciplin aufgeregten Mähren, einschließlich Christian David's, einen solchen Einfluß, daß sie sich von dem Gottesdienst in Berthelsdorf zurückzogen, zumal Rothe ihnen ins Gesicht Widerstand leistete. Die Mähren waren im Begriff, ihren Stab weiter zu setzen, als Zinzendorf, dem am Anfang 1727 die Versammlungen in Dresden geschlossen worden waren, kurze Zeit darauf mit längerem Urlaub in Berthelsdorf eintraf, und den Pastor bestimmte, ihm allein die Sorge für die Mähren zu überlassen. Er wollte mit Vorbehalt der amtlichen Auctorität Rothe's nicht blos nach dem Rechte des allgemeinen Priesterthums, sondern auch gemäß seiner ursprünglichen Neigung zum Predigtamt als ein nicht ordinirter Studiosus oder Katechet die abgesondert wohnenden Mähren in Pflege nehmen, und versuchen, deren Trennung aufzuheben. Er hatte inzwischen durch Comenius die Verfassung der böhmischen Brüder kennen gelernt, und aus der Vorrede von Buddeus zu dessen Schrift sich eingeprägt, daß der große Theologe in Jena darin einen Vorzug der Brüdergemeinde anerkannte. Es gelang nun dem Grafen am 12. Mai 1727, die Brüder in Herrnhut für ein Statut zu gewinnen, in welchem die Aufrechterhaltung strenger Sitte an dem Ort mit der kirchlichen Zugehörigkeit zur Parochie Berthelsdorf in Verbindung gesetzt wurde[1]). Indem er ihnen ein gewisses Maß der Absonderung zugestand, vermochte er die Neigung der Brüder zum Separatismus theils zu beschränken, theils zu

1) Dieses Statut liegt nur vor in der Gestalt, in welcher es durch Zinzendorf 6. Nov. 1728 aus seinem Recht als Ortsobrigkeit wiederholt und durch die politischen Vorschriften eingeleitet ist, die der Graf als Grundherr erlassen hat. In Büding. Samml. II. S. 8—19.

befriedigen. Die polizeilichen Bestimmungen in dieser Urkunde richten sich gegen alle Unsitten und Untugenden unter Androhung von Verweisung aus dem Ort. Daselbst sollen keine Gaukler, Seiltänzer und Curiositätenkrämer auftreten. Rechtsstreit soll durch die Aeltesten geschlichtet werden. Die Gemeinde in Herrnhut läßt sich die Liturgie in Berthelsdorf gefallen, damit ihre Mitglieder nicht als Sectirer erscheinen, welche das Christenthum in äußerliche gleichgiltige Beobachtungen setzen; doch behält die Gemeinde sich ihre Gewissensfreiheit, innerliche Verbindung unter einander und alles vor, was die Gemeinde in Mähren und Böhmen, da sie sich zur reformirten Kirche gehalten (?), sich allemal vorbehalten hat. Weil aber täglich gewisse Leute Erweckung brauchen, so soll dazu täglich Gelegenheit sein, jedoch wird diese „brüderliche Vereinigung" Niemandem zwangsweise zugemuthet. An demselben Tage, an welchem dieses Statut von den Brüdern angenommen wurde, wurden zu dessen Durchführung zwölf Aelteste erwählt; Zinzendorf und Watteville übernahmen das Amt der Vorsteher; aus den Aeltesten endlich wurden durch das Loos nach dem Vorgange von 1467 vier ausgesondert, mit welchen die Vorsteher regelmäßige Conferenzen über alle Angelegenheiten hielten. Dieses Statut bedarf der Erklärung aus dem Gange, welchen die Einrichtung der Gemeinde von da an genommen hat. Zinzendorf nämlich lernte so genau zwischen bürgerlich-staatlicher und religiöser Ordnung des Lebens unterscheiden, daß er alles, was als Strafe aufzufassen war, nur jenem Gebiete zuwies. Demgemäß kam die Zucht, welche in der freiwillig zusammen gekommenen Gemeinde von Bekehrten, — so sah er die Brüder an, — zu üben war, auf seelsorgerische Behandlung oder erzieherische Einwirkung der Aeltesten, Helfer u. s. w. hinaus. Durch dieses Verfahren kam es auch dahin, die privatrechtlichen Streitigkeiten theils einzuschränken, theils dem staatlichen Forum zu entziehen. Diese Methode ist natürlich nicht die der alten böhmischen Gemeinde gewesen; sie entspricht durchaus den Einsichten des Grafen in das Wesen der Religion und in das des Rechtes und Staates.

Daß er jene Auskunft mit den Brüdern getroffen habe, motivirt Zinzendorf nachher aus der natürlichen Billigkeit, sie nicht um das Gut der Disciplin, welches sie hochhielten, zu betrügen, aus der wahren Klugheit, eine Union zwischen Brüdern und Lutheranern als möglich darzustellen, welche damaligen Bestrebungen

um kirchliche Union entsprach, aus der Dankbarkeit gegen Luther, um dessen Forderung einer engern Gemeinde (II. S. 141) zu erfüllen, endlich aus der Verpflichtung gegen den Heiland, um die für ihn unter den Brüdern gewonnenen Seelen nicht verloren gehen zu lassen, wenn die Gemeinde sich zersplitterte[1]). Es ist auffallend, daß die Berichte über diesen Vorgang nichts davon erwähnen, wie sich die Kirchenbehörde dazu gestellt hat. Wir erfahren jedoch von anderer Seite her, daß die Verbindung der böhmischen Brüder mit der Parochie Berthelsdorf mehr eine Ordre der kursächsischen Regierung als eine freiwillige Association gewesen ist[2]). Die Statuten für Herrnhut haben nun allerdings einen engern Zusammenhang böhmischer Brüder mit der lutherischen Kirche festgestellt, als in irgend einem Zeitpunkt der frühern Geschichte erreicht oder erstrebt worden war. Denn hier waren sie mit Vorbehalt ihrer disciplinaren Eigenthümlichkeit einer lutherischen Parochie einverleibt, und auf deren gottesdienstliche Ordnung verpflichtet. Es kam jedoch darauf an, welche Seite dieses Compromisses von den Betheiligten für die wichtigere und überwiegende angesehen wurde. Als Zinzendorf dasselbe zu Stande brachte, war er selbst nach Maßgabe seiner vorhergegangenen Behandlung der Exulanten mehr dafür interessirt, sie bei der Verbindung mit der lutherischen Parochie zu erhalten. Er meinte, daß auch die Brüder sich darauf eingerichtet hätten, wenn ihnen nicht alsbald zugemuthet worden wäre, auf ihren besondern Namen und ihre Verfassung zu verzichten, und ohne Vorbehalt sich der lutherischen Kirche anzuschließen[3]). Als nämlich Zinzendorf im August 1728 mit standesmäßiger Begleitung, unter der auch drei Brüder waren, sich in Jena aufhielt, wo er in dem Kreise der erweckten Mitglieder der Universität (II. S. 427) sich erging, vernahm er, daß einige gute Freunde, unter ihnen der Pastor Rothe den Brüdern in Herrnhut jenen Schritt vorgeschlagen hätten, um sich durch ihn vor einer vorgeblichen Verfolgung zu schützen. Zinzendorf fand diese Motivirung unschicklich und den Vorschlag selbst

1) Schreiben an einen schwedischen Herrn 14. Febr. 1738. Büd. Samml. I. S. 635.

2) Vgl. das zweite Tübingische Bedenken an den Herzog von Württemberg wider Zinzendorf vom 8. Mai 1747, bei Fresenius III. S. 943.

3) In dem oben angeführten Schreiben, Büd. Samml. I. S. 632.

compromittirend für die lutherische Kirche, welche durch engherzige Behandlung die Brüder nöthigen werde, ihr den Rücken zu kehren. Aber indem er dagegen protestirte, daß man die von ihm im vergangenen Jahre erst zu Stande gebrachte Einrichtung wieder veränderte, hat er selbst zugleich seine Stellung zu dem Compromiß verändert. Wenigstens muß man dieses annehmen, da Spangenberg, ohne Zweifel als Augenzeuge, berichtet, daß ein von den drei in Jena anwesenden Brüdern unterschriebener Protest nach reiflicher Ueberlegung zwischen dem Grafen und ihnen aufgesetzt worden ist. Dieses wichtige Actenstück verräth nämlich eine Auffassung der Herrnhuter Statuten, welche der ursprünglichen Tendenz Zinzendorf's entgegensteht. Die drei Brüder, welche für sich und vier Abwesende schreiben, darunter die drei Nitschmann's, halten ihren Zusammenhang mit der seit 1457 bestehenden Gemeinde für die Hauptsache und erklären sich gegen alle Beschlüsse, welche jemals dahin gehen könnten, ihre Gemeinde „in eine mehr als innerliche Verbindung und in eine namentliche Connexion mit einer andern Religion zu bringen, um so mehr, als sonst die meisten, ihrer Aufführung nach, sich zur calvinischen Religion halten und danach nennen müßten", ferner „einem Pfarrer in der Welt eine absolute Gewalt über uns und unsere Verfassung einzuräumen, daß wir darin nichts thun könnten ohne ihn, und gar zu etwas anderem als der bisherigen freiwilligen Beobachtung der eingeführten Liturgie genöthigt würden"[1]. Das durch das Herrnhuter Statut geordnete Verhältniß zu der lutherischen Kirche als einer andern Religion betrachten diese Brüder trotz ihrer Theilnahme an dem Gottesdienst in Berthelsdorf als eine nur innerliche Verbindung, welche in ihrer Art unvollständig ist, und sie noch nicht zu Lutheranern macht, weil ihre Theilnahme am lutherischen Gottesdienst freiwillig, d. h. zufällig ist, also auch nach Gelegenheit wieder abgebrochen werden kann.

Wenn Zinzendorf mit dieser Auffassung der Sache einverstanden war, so hat er, wie gesagt, seine Ansicht von dem Compromiß verändert. Das Interesse, die Brüder festzuhalten, und sie nicht der reformirten Kirche zu überlassen, vielleicht auch der Eindruck der Festigkeit ihrer Ueberzeugung hat ihn dazu vermocht.

---

1) Der Protest Zinzendorf's und der der drei Brüder in Büding. Samml. III. S. 1. II. S. 631.

Allein seine Nachgiebigkeit gegen die Meinung Anderer hat in diesem Falle eine andere Bedeutung, als da er nach dem Willen seiner Familie das Staatsamt übernahm. Durch diese Nöthigung nämlich hat er sich nicht hindern lassen, seinem Triebe nach religiöser Wirksamkeit Folge zu leisten. Kann auch nach protestantischem Grundsatz dieses Verfahren nicht gebilligt werden, so bewegt es sich doch in einer klaren Situation. Indem jedoch Zinzendorf den Ansprüchen der Brüder sein ursprüngliches Verständniß des Compromisses aufopferte, hat er sich in eine unklare Situation begeben, unklar auch durch einen theoretischen Fehler in der Deutung der lutherischen Lehre, gegen die er doch nicht verstoßen, durch deren Anerkennung er seine schuldige Theilnahme an der lutherischen Kirche stets beweisen wollte. Um die Anstöße zu berichtigen, welche die öffentliche kirchliche Meinung sogleich an der von ihm gestifteten Gemeinde nahm, ließ er 12. August 1729 durch dieselbe, mit Unterschrift aller ihrer Mitglieder eine notarielle Erklärung [1]) abgeben, in welcher zuerst der Ursprung und die Herkunft der Gemeinde dargelegt, der Verdacht des Separatismus abgelehnt wird, ferner aber folgende Sätze aufgestellt werden. „Wir erkennen in keiner Religion einige für Brüder, die nicht durch die Besprengung des Blutes Christi gewaschen und durchaus verändert in der Heiligung des Geistes fortfahren. Wir erkennen keine offenbare Gemeinde Christi, als wo das Wort Gottes rein und lauter gelehrt wird, und sie auch heilig als die Kinder Gottes danach leben. Wir wollen aber auch in allen christlichen Gemeinden von niemand getrennt sein, der nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum seinen Herrn glaubt. Wir achten den Mangel der Zucht bei den erweckten Seelen für einen Hauptmangel, und gedenken, davon nicht abzuweichen, was Gott hierin unseren Vorvätern Heilsames verliehen hat. Wir erkennen uns anjetzo verbunden, den äußerlichen Gottesdienst des Berthelsdorfischen Kirchspiels nicht zu verlassen. Was die Glaubenslehre und deren Zusammenhang anlangt, so erachten wir die Augsburgische Confession für ein schönes und christliches Werk; dem größten Theil nach aber begnügen wir uns mit einem kurzen und guten Beweis des Glaubens in der Kraft nach Maßgabe des an unsere Väter 3. Nov.

1) Auszug daraus in Büding. Samml. I. S. 3—23.

1575 von der theologischen Facultät zu Wittenberg gestellten Bedenkens." In diesem Document ist die Stellung der Brüdergemeinde zur Parochie Berthelsdorf ebenso locker gefaßt, wie in dem Protest der Brüder aus Jena. Die Anerkennung der Augsburgischen Confession aber findet eine Schranke an der von ihr abweichenden Definition der Kirche, und an der Entgegensetzung der offenbaren Gemeinde Christi, d. h. der Herrnhutischen Gemeinde gegen die Religionen, also auch gegen die lutherische Kirche. Die Formel, daß die offenbare Gemeinde Christi da zu erkennen sei, wo das Wort Gottes rein und lauter gelehrt wird, und sie auch heilig als die Kinder Gottes danach leben, ist aus dem kleinen Katechismus Luthers entlehnt. Dort dient sie aber nicht zur Bezeichnung der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen, sondern beantwortet die Frage, wie der Name Gottes geheiligt wird. Das aber ist zu unterscheiden, und darf nicht identificirt werden, weil in dem einen Falle die Kirche als das in Betracht kommt, was von Gottes wegen da ist, im andern Falle als das, was sie als Verbindung von Menschen leisten soll.

Daß also in der notariellen Erklärung der Gemeinde zu Herrnhut eine Abweichung von dem Gedanken der Kirche, welcher in der C. A. vorliegt, begangen wird, ist außer Zweifel. Aus dem folgenden Jahre 1730 liegen nun zwei kleine Schriften von Zinzendorf vor, in welchen die Abweichung noch deutlicher bezeichnet wird. In der „Privaterklärung der von Gott selbst zusammengebrachten einfältigen Gemeinde zu Herrnhut" [1]) heißt es: „Die eigentliche Gemeinde Jesu Christi ist unsichtbar und auf dem ganzen Erdboden verbreitet. Es giebt aber auch sichtbare Gemeinden, dadurch immer alle zwei oder drei in seinem Namen versammelte Personen gemeint sein können. Es findet sich eine äußerliche Verfassung in der Republik, die nach den Glaubensbekenntnissen und Liturgieen abgetheilt sind, worin 1. Glieder der wahren und unsichtbaren Kirche, 2. oben beschriebene kleinere Gemeinden, 3. unbekehrte Menschen und Kinder der Finsterniß leben. Unsere Gemeinde befindet sich in der evangelischen Kirchenverfassung A. C., lebt in publicis nach derselben Liturgie, in privato als die zwei oder drei in Christo versammelten Gläubigen,

1) Büding. Samml. I. S. 44—55. Vgl. oben S. 211 die übereinstimmende Ausführung von Spangenberg.

und glaubt, daß was Christus ihrer Zwei versprochen hat, ihrer 100 und 1000, wenn sie Eines Sinnes beisammen wohnen, nicht versagt ist." Die andere Schrift: „Bedenken von dem Unterschied des Separatismus, der Sectirerei und einer apostolischen Gemeinde Christi auf unsere Zeiten" [1]) bezieht nach dem Sprachgebrauch von Thomasius den Namen Secte auf die Religionen, d. h. die im Reich anerkannten Kirchen. „Sectirisch sein heißt an einer äußerlichen Form hangen, und in dieselbe Alles setzen, also wenn man eine Religion aufrichtet nach Satzungen, dazu man Andere nöthigt, sie mögen leben, wie sie wollen, und wenn man diese Form für besser hält, als die redlichsten Seelen unter den Separatisten und anderen, auch apostolischen Gemeinden selbst." Indem nun Zinzendorf unter den Anhängern einer Staatskirche drei Klassen unterscheidet, ergiebt sich, daß die Definition sehr unvorsichtig ihnen vorhält, Alles auf die kirchliche Rechtsform zu setzen. Von einer apostolischen Gemeinde hingegen, wie die Brüdergemeinde ist, sagt er, sie sei von Gott selbst zusammengebracht, ehe sie äußere rechtliche Einrichtungen treffe, sie bewege sich in durchgehendem Zusammenhang der Lehren vom Glauben und von der Gottseligkeit, sie mache ungern neue Einrichtungen und Schranken, gebe aber auch nicht frei, was die Apostel und der Herr eingeschränkt haben.

In diesen Aeußerungen erkennt man deutlich, daß Zinzendorf der Gemeinde in Herrnhut eine allgemeinere Bedeutung für den Bestand des Christenthums beilegte, als welche den localen Bedingungen derselben beiwohnte; und höchst wahrscheinlich ist es, daß er darin demselben Impuls gefolgt ist, welcher in dem Protest der mährischen Brüder von 1728 hervortritt. Unter apostolischer Gemeinde nämlich versteht er eine Gemeinschaft activ heiliger, durch ihre identische Gesinnung zusammengeführter Christen, welche alle einander gleich, in der Vertretung ihrer Angelegenheiten selbständig, also von der staatskirchlichen Auctorität unabhängig wären. In diesem Sinne lehnen die Mähren in dem Protest von 1728 es auch ab, dem Pastor in Berthelsdorf eine absolute Gewalt über sich und ihre Verfassung einzuräumen. Daß nun aber in dem vorliegenden Falle eine solche apostolische Gemeinde in Verbindung nicht blos mit dem localen Pfarramt, son-

---

1) In den Beilagen zum Kreuzreich S. 93—98.

dern zugleich mit der lutherischen Landeskirche unter dem staatlichen Regiment stehen konnte, rechtfertigte Zinzendorf vor sich selbst durch das bekannte Project Luther's, in den Parochieen der Landeskirche engere Gemeinden aus denen zu bilden, welche ernst gesinnt und bereit wären, sich einer besondern Disciplin zu unterwerfen (I. S. 73. II. S. 154). Deshalb meinte er auch dieses Project nicht blos in Herrnhut ausführen zu dürfen, sondern er hat schon 1730 angedeutet, daß kleine Gemeinden der Art auch noch anderswo aufgerichtet werden sollten; denn er spricht von apostolischen Gemeinden in der Mehrzahl.

Deutlicher hat er sich darüber geäußert, nachdem durch seine Thätigkeit eine Mehrheit solcher Gemeinden ins Leben getreten war. In der Vorrede zu der neuen Ausgabe seiner Bedenken 1742 führt er als Verhaltung der Gegner an, man thue so, als ob kein Heil außer den mährischen Ordnungen sei. Darin aber, erklärt Zinzendorf, geschehe ihm und seinen Anhängern zu Viel. Nun zeigt der Verfolg seiner Rede, daß er die lutherische und reformirte Kirche in ihren Verfassungen keinesweges der mährischen Kirche gleich stellen will; sondern er meint, wenn ein lutherischer Dorfpfarrer mit Patron und Gemeinde einig werde, eine der mährischen gleichartige Disciplin einzurichten, was ohne Verstoß gegen die Symbole möglich sei, so könnten daraus ebenso gut apostolische Gemeinden entstehen, wie in Herrnhut. Indem er schließlich für seine Person redlich versichert, er halte die mährische Kirche nicht mehr für eine Kirche Gottes, als eine andere rechte evangelische Gemeinde, so denkt er nicht an die große lutherische Kirche, sondern an die freiwillige Einrichtung einer engern Gemeinde, für welche er die Genehmigung des landesherrlichen Kirchenregiments überflüssig achtet[1]). Ebenso als Spangenberg dem Grafen die Frage vorlegt: „Was ist es doch, daß Sie überall Gemeinden und Religionen unterscheiden, und die ersteren des Heilands Leute, des Heilands Volk nennen? Sind es die letzteren nicht auch?“ [2]) — antwortet derselbe: „Die Leute des Heilands sind sowohl in den Religionen, als in den sogenannten Gemeinden, und gewiß giebt es deren mehr in jenen als in diesen. Aber die Religionen kann man nach ihrem jetzigen Zustand, ohne einen gewaltsamen Tropus

1) Büding. Samml. I. S. 290.
2) Darlegung richtiger Antworten S. 122.

zu brauchen, nicht des Heilands Volk nennen. Hingegen kann man an den Orten, wo die Leute, wenn man sie fragt, warum sie nicht lieber in ihrer Vaterstadt schustern und schneidern, als da, keine andere Ursache anzugeben wissen, als die Liebe zum Heiland, den Titel von Leuten des Heilandes, von einer Synagoge ἐπ' αὐτόν, nicht wohl disputiren." Er hat zugleich ausgesprochen[1]), es sei bis 1736 unmöglich gewesen, daß ein Heuchler unter den Brüdern war, es könnte auch keiner unter ihnen bleiben, ohne entdeckt zu werden, und wenn auch nicht alle, sondern nur sehr viele der Art entdeckt würden, so sei dies einstweilen genug. Bei dieser Schätzung der Herrnhutischen Gemeinde glaubte er auch, der lutherischen Kirche alle Schuldigkeit zu erweisen, indem er ihre Lehre als die reine und richtige anerkannte, und hielt sich nicht für verpflichtet, sich und seine Stiftung ihrer Rechtsordnung einzufügen, oder ihr in dieser Beziehung Pietät zu erweisen. Er mochte sich darauf berufen, daß die lutherische Kirche selbst in der hergebrachten Weise nichts mehr verlange, als die Zustimmung zu ihrer reinen Lehre, daß er mit seiner Gemeinde diese Forderung erfülle, und daß jeder wahre und ganze Lutheraner, der mit der herrnhutischen Verfassung ganz unvermengt bleibe, an der Bearbeitung der Brüder theilnehmen, ja gottesdienstliche Aemter bei ihnen bekleiden könne[2]), kurz, daß das lutherische Bekenntniß und der Dienst in der lutherischen Kirche nur in einer zufälligen lockern Beziehung auf einander stehen.

In den vorliegenden Aeußerungen Zinzendorf's, welche mit den Aufstellungen von 1730 in Einklang stehen, ist die Auffassung der Kirche enthalten, die ihn bei der Einrichtung der Herrnhuter Gemeinde als eines Musters auch für andere Gelegenheiten begleitet hat. Die Frage nun, ob das wirklich im Einklang mit der lutherischen Lehre von der Kirche steht, hat auf zweierlei zu achten, nämlich zuerst darauf, ob jenes Project Luthers von 1526, indem es durch die Bekenntnißschriften nicht direct ausgeschlossen wird, nachdem es aber seit zwei Jahrhunderten nicht in Wirksamkeit gesetzt worden war, als ein berechtigtes Element lutherischer Kirchenordnung angesehen und beliebig zur Ausführung gebracht werden durfte. Zweitens fragt es sich, ob Zinzendorf's Annahme, daß

1) Apologetische Schlußschrift S. 8. 209. 324.

2) Siegfried, Beleuchtung S. 35.

die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen erst zur Erscheinung gebracht oder sichtbar werde in dem freiwilligen Zusammenschluß kleiner Gruppen activ auftretender Christen, im Einklang mit dem lutherischen Lehrbegriff ist.

Das Project Luthers, auf dessen Mustergiltigkeit schon Spener das Recht seiner Conventikel gegründet hatte, und dem Zinzendorf in seinem Kreise zur Existenz verholfen hat, hat den Sinn, daß statutarische christliche Vollkommenheit in Abstufung gegen eine geringere Theilnahme an dem Evangelium und dem richtigen Gottesdienst in die reformatorische Kirchenordnung aufgenommen werden solle. Diese Bildung engerer Gemeinde behauptet also die nächste Analogie zum katholischen Mönchthum. Deshalb fand der eben aus dem Franciscanerorden ausgetretene Franz Lambert an diesem Vorschlage so großes Gefallen, daß er ihn in die zu Homberg aufgestellte hessische Kirchenordnung aufnahm. Luther aber hatte von vorn herein das Projekt als unpraktisch bezeichnet, indem er hinzufügte, er fürchte, daß dessen Ausführung Rotterei nach sich zöge; und als der Landgraf von Hessen sein Gutachten über die Homberger Kirchenordnung erforderte, hat er deren Genehmigung widerrathen. Sie ist deshalb nicht ausgeführt worden, und Luther ist auf seinen Gedanken von der Sache ebenso wenig zurückgekommen, wie auf seine Lehre von der ewigen Erwählung und Verwerfung. Hatte nun Zinzendorf das Recht, deshalb, weil eine gleiche Einrichtung in dem ganz besondern Falle in Herrnhut unter Zulassung des sächsischen Kirchenregimentes zu Stande gekommen war, diese Einrichtung apostolischer Gemeinde als wünschenswerthe allgemeine Aufgabe in der lutherischen Kirche und zwar so zu verkünden, daß deren Verwirklichung an den einzelnen Orten blos von dem Einverständniß zwischen Pastor, Patron und den bereitwilligen Gliedern der Gemeinde abhänge? Es war doch eine starke Eigenmächtigkeit, daß dieser Mann die Competenz der kirchlichen Regierungen bei solchen Einrichtungen als etwas Gleichgiltiges von vorn herein bei Seite setzte. Er hat sich auch nachher niemals um die vorausgehende Einwilligung derselben bemüht, als er solche engere Gemeinden an verschiedenen Orten bildete. In einem Falle, der später bezeichnet werden wird, hat er nachträglich die Sache unter die Obhut der staatlichen Kirchenbehörde zu stellen angeboten. Auch diesen Schritt hat er nicht wiederholt, als er damals nicht zu dem ihm erwünschten Ziele führte. Daß

nun diese Einrichtung nicht gegen die lutherische Lehre verstieße, war doch für ihn, den Privatmann, kein genügender Rechtstitel, einen seit zwei Jahrhunderten nicht ausgeführten Vorschlag, auf den Luther wieder verzichtet hatte, der lutherischen Kirche im Allgemeinen aufzudrängen. Und wenn er unter diesen Umständen als Reformator nach eigenem Rechte auftrat, so beweist er durch seine gehäuften Klagen über den Widerstand, den er erfährt, daß ihm zum Reformator die heroische Stimmung gefehlt hat, welche die Aechtheit dieses Berufes an ihm beweisen müßte.

Daß aber dieses Unternehmen doch nicht im Einklang mit der Lehre der Augsburgischen Confession von der Kirche gestanden hat, läßt sich in der andern Beziehung, nämlich an Zinzendorf's Schätzung der kleinen Gruppen activer Christen als der eigentlichen Erscheinung der Kirche mit Bestimmtheit nachweisen. Er stimmt zwar mit der C. A. und ihrer Apologie überein, sofern er die reine Predigt des göttlichen Wortes und die stiftungsgemäße Verwaltung der Sacramente als die Mittel Gottes zur Hervorbringung und Erhaltung von Gemeinde der Gläubigen anerkennt. Er hat aber nicht von Luther und Melanchthon gelernt, daß diese Gnadenmittel auch als die richtigen Merkmale zu schätzen sind, an deren sinnenfälliger Erscheinung man im Glauben auch die Existenz von Kirche zu erkennen hat, und an nichts weiter. Denn im Glauben ist man dessen sicher, daß in irgend einem Umfang die Gnadenmittel Wiedergeburt wirken, wo sie auf Menschen hin in Bewegung gesetzt werden. Die Apologie der C. A. verzichtet ausdrücklich darauf, daß man durch Beobachtung solcher Erfolge an den Theilnehmern der Gnadenmittel eine sicherere Evidenz des Vorhandenseins der Kirche feststellen könne. Die active Qualität der Wiedergeborenen hat so viele Gradunterschiede, und ist so wenig sicher von der Heuchelei der mit ihnen äußerlich verbundenen Namenchristen unterscheidbar, daß, wie Luther sagt, in dieser Hinsicht die Kirche stets unsichtbar bleibt, so gewiß man durch die Handhabung der Gnadenmittel ist, daß Wiedergeborene überall als vorhanden anzunehmen sind. Wenn also im Wirkungskreise weniger reiner Predigt des göttlichen Wortes Wiedergeborene zu vermuthen sind, so wird das bekanntlich in der Apologie von der Taufe abgeleitet, und an der Taufe erkennbar gemacht. Also auch wenn zwei oder drei auf den Namen Christi versammelt sind, so ist deren Qualität als sichtbarer Kirche nicht von ihrer

Absicht und gottesdienstlichen Thätigkeit abhängig zu machen, sondern von dem göttlichen Wort, das sie mit einander austauschen. Das ist die gemäß dem lutherischen Begriff von der Kirche nothwendige Deutung dieses Falles. Diese Ordnung des lutherischen Begriffs von der Kirche ist nun für Zinzendorf verborgen geblieben. Er hat gegen diese Regel die Sichtbarkeit der durch die Gnadenmittel hervorgebrachten Kirche nur an die besondere direct wahrnehmbare Activität ihrer Mitglieder geknüpft. Beruft er sich nun dafür auf den Satz aus dem kleinen Katechismus, so ist dagegen zu bemerken, daß derselbe nicht die Kirche, die man als existent glaubt, definirt, sondern die Methode bezeichnet, in welcher der Name Gottes geheiligt wird. Denn hiezu dient freilich die Predigt des göttlichen Wortes und deren bestimmungsgemäße Wirkung, das heilige Leben. Aber die Kirche als vorhanden zu glauben, hängt von den Gnadenmitteln ab, durch welche die Existenz von Gemeinschaft der Gläubigen verbürgt ist, nicht erst von dem heiligen Leben, welches in der Kirche geführt werden *soll*. Zinzendorf denkt also über diesen Punkt nicht lutherisch. Sonst hätte er es auch nicht über sich gewinnen können, die lutherische Kirche selbst, abgesehen von ihrem Lehrbekenntniß, nur als ein Rechtsgefüge mit Gewissenszwang und ohne die schuldige Disciplin zu beurtheilen und, wie es in der Privaterklärung von 1730 der Fall ist, den größten Theil der evangelischen Prediger als Knechte des Verderbens zu bezeichnen. Daß in der lutherischen Kirche das Wort Gottes lauter und rein, d. h. ohne Verwirrung mit dem Anspruch menschlicher Verdienste, auch damals gepredigt wurde, hat er ihr nicht als das entscheidende Merkmal ihrer Art angerechnet, weil seine Sympathieen mit römischen Christen ihm die Erfahrung zu bewähren schien, daß auch bei weniger heller Predigt des Evangelium Wiedergeburt regelmäßig zu Stande komme. Haben jedoch die Reformatoren die Beurtheilung dessen, was Kirche ist, nach der erstrebten Heiligkeit ihrer Glieder als Enthusiasmus und Sectirerei von sich abgelehnt, so steht Zinzendorf's Schätzung der activen Frömmigkeit als des Erkenntnißgrundes für die Existenz der Gemeinde Christi in nächster Analogie damit.

Der Graf hat sich freilich immer mit Emphase zur Augsburgischen Confession gehalten, aber doch nicht ohne Einschränkungen, durch welche er sich von dem strengen Verständniß aller ihrer Artikel dispensirt. „Ich bin in den Religionspunkten, die

einen Lutheraner ausmachen, der nicht eben studirt hat, sondern nur das Nöthige und Nützliche weiß, ganz lutherisch." „Ich bin selbst ein Sectirer (kirchlich gesinnt); ich halte das ächte lutherische System für das ganzeste unter allen, die noch gewesen sind. Ich nehme aber in der lutherischen Religion den kleinen Katechismus und die alte Hymnologie zusammen. . . . Und das Facit bei einem Bauer und Bäuerin, Schuster und Schusterin und ihren religiösen Kindern, die die Sache nehmen und verstehen wie sie liegt, das nenne ich den lutherischen Glauben." „Ich bin in der Lehre ein stricter Bekenner des wahren und in unserer lutherischen Kirche gäng und gäben Sinnes der Augsburgischen Confession und ihrer Apologie." Bezieht er endlich seine runde und wörtliche Adhäsion der ungeänderten Augsb. Confession doch nur auf den Geist, den er in ihr findet, so denkt er bei allen diesen Vorbehalten der Ungenauigkeit in der Unterordnung unter die Lehrurkunde [1]) ohne Zweifel an die in ihr dargelegte Ordnung des Heiles, in Erlösung, Rechtfertigung, Heiligung, und an nichts mehr. Um die Lehre von der Kirche zu verstehen, durfte er freilich nicht Dilettant sein. Denn schon in der damals gangbaren Theologie war deren Verständniß verkümmert. Deshalb hat auch keiner der Gegner Zinzendorf's ihm seine Fehler auf diesem Gebiete vorgerückt.

Es war nothwendig, mit den Aeußerungen Zinzendorf's über das Verhältniß zwischen der Herrnhuter Gemeinde und der lutherischen Kirche, welche bis in das Jahr 1730 reichen, die Prüfung derselben an dem lutherischen Begriff von der Kirche zu verbinden. Hat sich nun ergeben, daß seine Schätzung der Gemeinde in Herrnhut mit der lutherischen Lehre von der Kirche nicht in Einklang steht, so hat Zinzendorf kurz nach dem von dem Berichte erreichten Zeitpunkt einen Schritt gethan, welcher die vorgenommene Beurtheilung seines Standpunktes bestätigt. Er hat die Unebenheit der Lage, in die er sich durch die Einrichtung seiner apostolischen Gemeinde im Zusammenhang mit der lutherischen Kirche gebracht habe, offenbar sehr lebhaft empfunden. Denn er unternahm es,

---

1) Vgl. An einen schwedischen Herrn (1738) in Büding. Samml. I. S. 632, Apologet. Schlußschrift S. 442, Kreuzreich S. 25, Naturelle Reflexionen S. 286. Zu dem letztern vgl. Bengel, Abriß der sogen. Brüdergemeinde § 21, 166.

die Schwierigkeit, in welche er in übereilter Weise sich begeben hatte, zu Gunsten des einfachen Anschlusses der Brüder an die lutherische Kirche, welchem er 1728 gerade sich widersetzt hat, zu lösen. Im Anfang des Jahres 1731 nämlich brachte es Zinzendorf zu einer Verhandlung mit den Aeltesten und Helfern in Herrnhut darüber, ob man nicht aus Liebe und Nachgiebigkeit, und um sich allgemeiner zu machen, die Brüderverfassung und Kirchenzucht fahren lassen, und sich lediglich unter die lutherische Verfassung begeben solle. Spangenberg motivirt diesen Schritt des Grafen dadurch, daß das Mißvergnügen vieler sonst nicht übel gesinnter Personen über die in Herrnhut getroffenen Einrichtungen auf ihn Eindruck gemacht habe, was ja sein eigenes Mißvergnügen darüber nicht ausschließt. Wenn nun Zinzendorf den von ihm den Mähren gemachten Vorschlag im Vergleich mit den Ereignissen von 1727 und 1728 richtig erwogen hätte, so mußte er einsehen, daß bei Ablehnung desselben nichts anderes übrig bleibe, als die Gemeinde von Herrnhut zu entlassen, und ihrem naturgemäßen Anschluß an die reformirte Kirche, wo es sei, nichts in den Weg zu legen. Diese Lösung der Sache mußte ihm eben erwünscht sein, da sie den Brüdern wegen der Erhaltung ihrer Eigenthümlichkeit schon vor der Uebereinkunft von 1727 am nächsten gelegen und da sich ergeben hatte, daß durch die Herrnhuter Statuten unklare Zustände geschaffen waren. Hätte also Zinzendorf mit Ueberlegung dieser Alternative sich in die Verhandlung mit den Brüdern eingelassen, so war es 1731 noch Zeit, die Combination aufzugeben, welche 1727 getroffen war, und für welche die durch Zinzendorf nachher angegebenen Gründe nicht durchaus überzeugend sind. Allein es kam anders. Als der Graf und die Brüder beiderseits auf ihren nicht ausgleichbaren Ansichten verharrten, kamen sie nach Spangenberg's Darstellung endlich zu dem kindlichen Entschluß, dem Heiland diese Sache zu übergeben und sich seinem Willen zu überlassen. Es wurde nämlich zum Loos geschritten. Für Zinzendorf's Ansicht wurde 1 Kor. 9, 21, für die der Brüder 2 Thess. 3, 15 auch zwei Zettel geschrieben; wessen Loos gezogen würde, dessen Ansicht sollte für die Gemeinde in Herrnhut gelten. Der noch nicht vierjährige Sohn Zinzendorf's Christian Renatus zog das Loos für die Brüder gegen seinen Vater, und dieser fügte sich dem vorgeblichen Orakel Gottes.

Daß die Brüder in Herrnhut aus den zwölf Aeltesten vier zu besonderen Geschäften durch das Loos aussonderten, mag durch das analoge Verfahren der alten Brüder bei Gründung ihres Klerus und durch das Beispiel der Apostel bei der Cooptation des Matthias gerechtfertigt sein. Die Anwendung dieses Orakels auf andere Angelegenheiten ist jedoch durch jenen Fall nicht begründet; vielmehr entspringt das Vertrauen, sich des Willens Gottes auf diese Weise zu versichern, aus religiösen Ansprüchen, welche durch das Christenthum ungiltig gemacht sind. Und wenn Hellmund (II. S. 433) die Orakelsucherei durch das A. T. begründet, und die Christen schlechter als die alten Israeliten gestellt findet, sobald sie der Orakel entbehren sollten, so ist vielmehr zu urtheilen, daß die Christen durch ihre Religion zu hoch gestellt sind, um solche Mittel göttlicher Entscheidungen zu gebrauchen. Daß Zinzendorf aber gerade bei dem vorliegenden Falle in das abergläubische Verfahren eingewilligt und die unklare Situation, die er durch die Herrnhuter Statuten geschaffen hatte, sich als göttliche Bestimmung hat aufnöthigen lassen, hat er in seinem ganzen Leben auf's Schwerste gebüßt. Mit den Herrnhuter Statuten hatte er ein Verhältniß zwischen den Brüdern und der lutherischen Kirche begründet, welches doppelter Auslegung fähig war. Als er nun in der Empfindung der Schiefheit seiner Lage den Brüdern den einfachen Anschluß an die lutherische Kirche unter Verzicht auf ihre besondere Verfassung zumuthete, hat er sich die Alternative ihres Abzugs von Herrnhut so wenig deutlich gemacht, daß er sich unter das Joch einer ganz zufälligen und werthlosen Entscheidung beugt, welche der Aberglaube als göttlich ansieht. Indem er bei dem Vorschlag, den er den Mähren macht und bei dem er ihren Widerstand voraussehen mußte, nicht überlegt hat, daß dieser Widerstand ihm nur die Entlassung derselben übrig ließe, verräth er zugleich auch eine Schwäche des Willens. Denn ein willensstarker Mensch übt bei einem solchen Unternehmen auch die nöthige Ueberlegung. Aber die abergläubische Einwilligung in das Loos zur Entscheidung der Streitfrage vollendet den Eindruck der Hilflosigkeit eines Mannes, welcher den Verhältnissen nicht gewachsen ist, zu deren Ordnung er einen Beruf zu haben glaubt. Er hat sich hiemit in dem widerspruchvollen Verhältniß festgesetzt, zugleich der lutherischen Kirche anzugehören, und eine Gemeinde zu leiten, deren Eigenthümlichkeit sie der reformirten

Kirche gerade darin wahlverwandt macht, worin diese von der lutherischen abweicht, und deren Mitglieder die lutherische Kirche als fremde Religion ansahen, obgleich sie an deren Gottesdienste theilnahmen. Hat er mit Willensschwäche sich in diese Lage gebracht, so hat er nun freilich die ganze Zähigkeit seines weiblich angelegten Charakters daran gewendet, sich in seiner doppelseitigen kirchlichen Stellung zu behaupten. Was ihn diese Lebensleistung gekostet hat, wird sich zeigen. Ich meine nämlich, daß gewisse Eigenthümlichkeiten des Grafen, welche seinen Zeitgenossen den stärksten Anstoß gegeben haben, ihre billige Erklärung darin finden, daß er unter den angegebenen Bedingungen in eine verworrene Lebensaufgabe sich hat drängen lassen, die er dann nicht mehr aufgeben konnte und wollte.

Allein innerhalb dieses verschobenen Rahmens verstand es Zinzendorf, Einrichtungen zu treffen, welche sich zu seiner Erkenntniß des Unterschiedes zwischen rechtlicher und religiös-pädagogischer Gemeinschaft folgerecht verhalten. Die Verfassung der herrnhutischen Gemeinde war deshalb der von Comenius bezeugten Ordnung der böhmischen Brüder ziemlich ungleich, und der Titel des Aeltesten bezeichnete eine ganz andere Befugniß zu Herrnhut, als in der alten Brüdergemeinde. Die Aeltesten waren hier Kleriker gewesen; in Herrnhut hatten sie schon wegen der Verbindung der Gemeinde mit der Parochie Berthelsdorf kein Recht, Einzelne vom Abendmahl zurückzuhalten; sie sollten aber auch nach Zinzendorf's Absicht kein Recht dieser Art ausüben, sondern höchstens durch moralischen Einfluß davor warnen, daß Einer das Abendmahl begehre, dem es abzurathen war. Um nun eine solche Zucht in der Gemeinde zu unterstützen, kam es auf Einrichtungen an, welche theils allgemeinen socialen Bedürfnissen dienten, theils der Pflege der besondern Frömmigkeit, welche Zinzendorf in der Gemeinde anbauen wollte. Von der ersten Art war die Bestellung von Krankenpflegern, von Almosenpflegern und von Aufsehern über die Handthierungen, welche dafür sorgten, daß Jeder Arbeit habe, und daß gute Arbeit für billigen Preis geliefert werde. Andererseits wurden, um die gottesdienstliche Fertigkeit der Gemeinde zu verstärken, in ihr Banden gebildet, kleine Gesellschaften von solchen, welche sich besonders herzlich und kindlich über ihren ganzen Herzenszustand mit einander besprechen und nichts vor einander verbergen. Dieselben brachten auch gelegentlich die ganze

Nacht in Gebet und gottseligen Uebungen zu. Zinzendorf erklärte solche Nachtwachen für eine wahre Ruhe in Gott und betheiligte sich an ihnen häufig. Dazu gesellte sich alsbald das Stundengebet, wozu sich 24 Personen verbanden, um von einer Mitternacht zur andern ohne Unterbrechung unter dem geordneten Wechsel der Einzelnen Gebet und Fürbitte zu üben, ferner die Liebesmahle als eine besondere Gelegenheit, für die Wohlthaten Gottes zu danken, endlich die Losungen zur Fixirung der täglichen Andacht der Einzelnen. Im Jahre 1729 führte Zinzendorf auch die Fußwaschung nach dem Vorbilde Christi ein; sie sollte eine wirkliche Entsündigung in dem Falle bewirken, wenn Kinder Gottes sich über die unter ihnen vorgekommenen Schwachheiten unter einander verständigt hätten. In dem Dienste der Gemeinde wurden ferner solche, welche die Gabe hatten, zu Gehilfen in der Lehre gemacht. Einige Personen wurden zu Aufsehern ernannt, welche alle auch noch so geringen Ereignisse je unter Männern oder Weibern, welche schädliche Folgen haben könnten, an andere mittheilten, welche als Ermahner dem Schaden vorbeugen sollten. Die specielle Arbeit an den Brüdern und Schwestern, nämlich die Seelsorge, wurde ebenfalls auf Personen beider Geschlechter übertragen, mit der Einschränkung, daß die Arbeiterinnen unter der Leitung der Gemeindeältesten handelten. Mit diesen verschiedenartigen Gemeindegruppen und mit den verschiedenen Beamten hielt nun Zinzendorf seit 1727 den lebhaftesten Austausch; besonders nahm er sich auch der neu Verheiratheten und der Kinder an. Seine erbaulichen Reden, welche er vor den einzelnen Chören hielt, bestanden nicht in geordneter Schriftauslegung, zu welcher er sich nicht für tauglich hielt, sondern in ungebundener Darstellung und Einprägung der bekannten Wahrheiten. Als Wirkungen dieser Thätigkeit wird schon in der ersten Zeit eine allgemeine Erweckung der Kinder in Herrnhut und Berthelsdorf verzeichnet und die Steigerung der gegenseitigen Herzlichkeit der Gemeindeglieder durch die in schneller Folge gehäuften Gebetsversammlungen, in welchen Zinzendorf auch den Gesang besonders anregend zu machen verstand. Der Graf, sagt Spangenberg, war in Liedern so geübt, daß er ohne Gesangbuch nicht nur die zu einer Materie gehörigen Verse aus verschiedenen Liedern, sondern sie auch in einem Zusammenhang sang, daß man es eine Liederpredigt hätte nennen mögen. Die religiöse Bewegung in Herrnhut pflanzte sich auch nach Ber-

thelsdorf fort, und dieses bewog den Pastor Rothe, 1728 das Herrnhuter Statut auch in seinem Dorf zur Geltung zu bringen, womit die dortige Gemeinde einverstanden war.

Was war also in der Frist eines Jahres aus der Gemeinde der böhmischen Brüder geworden? Unter demselben für sie bestimmten Statut verband sich mit ihnen eine bis dahin lutherische Gemeinde zu der Aufgabe strenger Sittenzucht, welche jedoch nicht sowohl rechtliches als pädagogisches Gepräge hatte, und zu einer gottesdienstlichen Beschäftigung, welche manche katholische oder vielmehr dem Klosterleben eigenthümliche Züge in sich aufgenommen hat. Dahin gehören die Nachtwachen und das Stundengebet, aber auch die Beschäftigung der Chorarbeiter, welche den Vorstehern und Aeltesten einen Einblick in die Gemüther verschaffen mußte, wie etwa die Ohrenbeichte dem Vorsteher einer Klostergemeinde. Der Gottesdienst in der neuen Brüdergemeinde war dem in der alten in dem Maße unähnlich, als er durch die Virtuosität Zinzendorf's ein fließendes, wechselndes, durchaus individuelles Gepräge empfangen hatte und in dieser Art die geordneten gottesdienstlichen Acte überflügelte. Den Eifer der Gemeindeglieder in jener Richtung anzufachen war der Umstand geeignet, daß die Fülle der Aemter möglichst Viele zu besonderer Bedeutung in ihren eigenen Augen erhob. Von den Eigenthümlichkeiten der alten Brüder findet sich in den nächsten Jahren nur eine Spur in der Abgeneigtheit Mancher gegen die Leistung eines Eides. Das konnte aber auch ein aus der neuen Erweckung entsprungenes Bedenken sein, und brauchte nicht auf der Erinnerung an die ursprüngliche Tendenz der böhmischen Brüder zu beruhen. Zinzendorf hat später dagegen festgestellt, daß das Verbot Christi nicht dem staatlichen, sondern dem willkürlichen Gebrauch des Eides gelte. Für alle jene Einrichtungen war also weniger das Vorbild der alten Gemeinde maßgebend, als die Erfindungen Zinzendorf's.

Die philadelphische Gesinnung ist als der Grundzug auch in der Fürsorge, welche Zinzendorf für die mährischen Brüder getragen hat, erkennbar. Daß er sie nicht ziehen lassen will, und anstatt dessen sich um ihretwillen in die verworrene Situation zwischen der lutherischen und Brüderkirche verwickelt hat, ist schließlich aus dem Antriebe zu erklären, unter ihnen einen Erfolg philadelphischer Art zu erzielen. In dem ursprünglichen Statut für Herrnhut wird am Eingang ausgesprochen, die daselbst erweckten

Personen sollen in beständiger Liebe mit allen Brüdern und allen Kindern Gottes in allen Religionen stehen [1]). Die philadelphische Gesinnung hat auch in jener Zeit die Haltung Zinzendorf's gegen verschiedene Menschen geleitet, deren christlichen Radicalismus er selbst nicht theilte. Er hat die Lehre von der Wiederbringung für nicht schriftmäßig, wenn auch nicht für unvernünftig und der Neigung eines gottseligen Herzens widersprechend angesehen [2]). Deshalb hat er in einem Gedicht auf den Tod von Frau Petersen dieselbe wegen ihres Eingangs in die Seligkeit gepriesen und deren Liebe zum Heiland und Selbstverleugnung anerkannt, ohne daß er sie wegen jener Meinung zu richten vermöchte. Schon vorher hat er in ähnlicher Weise Hochmann in einem Gedicht auf seinen Tod geehrt. Im J. 1726 hatte Zinzendorf in Leipzig eine gesegnete Unterhaltung mit Petersen. Mit dem jüngern Grafen von Wolff-Metternich (II. S. 346), welcher Kanzler des Fürsten von Schwarzburg in Rudolstadt war, stand er in Briefwechsel, nahm also an dessen quietistischer Mystik als solcher keinen Anstoß, wenn er auch in seinem Drang zur Thätigkeit gegen dessen Ansicht, man müsse alle Besserung in der Welt Gott allein anheimgeben und nur dabei zusehen, Widerspruch leistete. Als der abgesetzte Prediger Tuchtfeld (II. S. 378. 428) wegen seiner gewaltsamen Bestreitung der kirchlichen Ordnungen, die er bis zur Störung des Gottesdienstes in Halle trieb, ins Gefängniß gekommen war, empfahl Zinzendorf ihn der Fürbitte der Herrnhuter Gemeinde, unterstützte ihn mit Geld und erwirkte schließlich bei Friedrich Wilhelm I. seine Befreiung 1730. Er wollte ihn sogar bei sich aufnehmen, um zu versuchen, seinen Eifer zu mäßigen. Obgleich er mit dessen Verfahren, namentlich mit dessen offener Impietät gegen die Halle'schen Lehrer nichts weniger als einverstanden war, so war er sich doch bewußt, in dem philadelphischen Interesse mit ihm verbunden zu sein [3]). Auch hat er 1725 Anhänger Schwenkfeld's in Schlesien, welche nach Anordnung der kaiserlichen Re-

---

1) Büding. Samml. I. S. 677. Ueber dieses Document vgl. Spangenberg, Leben von Z. III. S. 418. Ebenso in der notariellen Erklärung von 1729, vgl. S. 247.

2) Schreiben an den König von Schweden von 1735 in Büding. Samml. I. S. 91.

3) Vgl. Zinzendorf's Brief an ihn in Büding. Samml. III. S. 574.

gierung durch Jesuiten katholisch gemacht werden sollten, in Herrnhut und Berthelsdorf aufgenommen. Sie waren theilweise sehr widersetzlich und unordentlich, wie Cranz berichtet, theilweise gutgesinnt und redlich. Manche von ihnen sind von ihrer Ablehnung der Sacramente abgebracht worden und sind in die Brüdergemeinde aufgegangen; die Anderen haben 1734 auf Befehl der Sächsischen Regierung das Land geräumt und sind nach Pennsylvanien ausgewandert. Noch später hat Zinzendorf von Arnold als einem lieben Bruder gesprochen, der, nachdem er viele Holzwege gelaufen, doch allemal redlich zu handeln geschienen, zuletzt gar ordentlich geworden, und, soviel wir wissen, in der Gnade Gottes aus der Welt geschieden ist[1]).

Philadelphische Gesinnung bewog Zinzendorf, der Einladung des Grafen von Wittgenstein-Berleburg zu folgen (September 1730), nachdem er ein Vierteljahr vorher zwei Brüder dahin hatte gehen lassen, welche nicht blos den Thatbestand des dort so zersplitterten Gemeinschaftswesens erkunden sollten, sondern auch die schönen Zustände und Ordnungen in Herrnhut zu rühmen hatten. Denn was Zinzendorf nachher bei seiner Anwesenheit erstrebte und für den Moment durchsetzte, ging über die Linie des bis dahin geltenden Philadelphismus hinaus. Er zog nämlich das Netz der in Herrnhut eingerichteten Aemter, welches noch durch das Amt der Weissager ergänzt wurde, der in Berleburg und Schwarzenau bestehenden reformirten Gemeinde ebenso wie den Lutheranern, Separatisten, Inspirirten über den Kopf, und besetzte die Haupt-Aemter mit den hervorragenden Personen aller Gruppen (II. S. 381). Diese Unternehmung hat keinen Bestand behalten; sie ist aber ein Beweis für den Umfang der Unternehmungslust des Grafen, und zugleich für die Modification seines Philadelphismus durch die Werthlegung auf seine in Herrnhut improvisirte Verfassung der Brüdergemeinde. Dieser Punkt wird auch in den Urkunden dieser Vereinigung[2]) stark betont in dem Sinne, daß die unsichtbare Kirche durch eine allen Gliedern passende Ordnung sichtbar gemacht werden soll. In dieses Gefüge

1) Erklärung wider Andreas Groß (1740) S. 88.

2) Die Berleburg- und Schwarzenauische Verbindung (1730); der Plan zur künftigen Verbesserung in der Gegend von Schwarzenau; in Büding. Samml. I. S. 40. 361.

universaler Kirchenverfassung nahm nun Zinzendorf auch den in Berleburg lebenden Dippel in der Function eines Weissagers auf. Die beiden Männer waren also damals einig zu dem von Zinzendorf verfolgten Zweck. Dippel verzichtete auf seine Zurückgezogenheit von allen religiösen Versammlungen, um denen, welche Zinzendorf veranstaltete, beizuwohnen, und hat brieflich dem Grafen unmittelbar nach dessen Abreise bezeugt, daß er in Aufrichtigkeit, Weisheit, Nachgiebigkeit und Eifer mit Christus zu sammeln und das Verlorene zu suchen bestrebt gewesen sei. Zinzendorf aber hat in Berleburg auch keinen Widerspruch gegen Dippel's Ablehnung der Lehre von der Straffatisfaction Christi kund gegeben. Darüber liegen freilich widersprechende Angaben von beiden Seiten vor. Gemäß der Mittheilung eines Freundes von Dippel 1733 soll Zinzendorf schon 1731 in Halle erzählt haben, Dippel habe in Berleburg die Annahme der Straffatisfaction Christi für eine absurde Chimäre erklärt; als aber darauf ein dritter Anwesender sich mit Thränen beklagte, daß ihm dadurch sein einziger Trost entzogen werde, sei Dippel umgeschlagen und habe seinerseits mit Thränen bekannt, daß er nie etwas von Buße und Glauben verstanden habe, unbekehrt und dem Leben aus Gott fern sei. Anders lautet es schon in einem Briefe des Grafen an den Hauptmann von Marschall (1740), er und Dippel hätten sich gegenseitig ihre Herzen ausgeschüttet, und sich vor dem Lamm niedergeworfen, Dippel würde auch Gnade gekriegt haben, wenn ihm nicht der Feind gerade eine, auf seinen Ruin gerichtete Schrift in die Hände gebracht hätte, wodurch sein Herz wieder verschlossen worden wäre. Noch weiter aber greift eine spätere Erklärung des Grafen, er habe mit Dippel nicht einen Tag anders verkehrt, als im Widerspruch gegen seine Principien und habe ihn mit Erfolg herumgeholt. Daß er jedoch in dieser Angabe sich übernommen hat, ergiebt sich aus dem Zugeständniß, daß er gegen Dippel dessen Demonstratio evangelica ein beinahe göttliches Werk genannt habe. Er will freilich hiebei gerade den Punkt von der Justification ausgenommen haben. Jedoch kann man ihm dieses nicht glauben, da er wieder anderwärts erklärt, er habe Dippel lange nicht verstanden;

---

1) Diese Erklärungen Zinzendorf's in Büding. Samml. I. S. 364. Kreuzreich S. 31. Darlegung richtiger Antworten S. 208. Büding. Samml. I. S. 303.

denn dieser habe ihm ausgeredet, was seine Gegner ihm als seine Lehre schuld gäben, und ihm darüber Mittheilung gemacht, warum er sich gewisser Ausdrücke bedient habe, ohne mit denselben das zu meinen, was man ihm zutraue[1]). Diesen ungleichen Erklärungen steht nun die Auskunft gegenüber, welche Dippel dem Freunde gegeben hat, welcher ihm Zinzendorf's Aeußerungen in Halle meldete. Der Graf hat, wie Dippel bezeugt[2]), in Berleburg nicht das Geringste von der Materie zu ihm gesprochen. „Ich war sein Bruder hinten und vorn; er küßte mir zum Ekel und zum Verdruß bei jeder Begegnung Mund und Hände. Er bat mich nur, daß ich meine künftigen Schriften ihm mittheilen möchte, und versprach mir, wenn er wieder nach Hause käme, einige Zweifel schriftlich zu eröffnen, die aber seine horrende Blindheit in dieser Materie an den Tag legten; denn er glaubte und behauptete, Christus hätte dem Teufel müssen genugthun und ein Lösegeld bezahlen." Nun aber ist Dippel's Angabe glaubhaft, weil in der auch von ihm unterschriebenen „Berleburg- und Schwarzenauischen Verbindung" der 20. Artikel über die Versöhnung so gefaßt ist, daß Dippel ihm zustimmen konnte. Denn hier ist nur die Rede von Gottes freier Gnade und Erbarmen in Christo, von der durch die Fürbitte des Hohenpriesters Christus bedingten Heiligung, von dem ernsten Bestreben, durch das Blut Christi täglich unbefleckter, von der Anklebung der Sünden freier zu werden, von dem Wandel nach Christi Vorbild und der Ertragung der Schmach; hieran sollen die Unterschriebenen sich als Brüder erkennen. Ist hierin keine Andeutung vom Strafwerthe des Todes Christi gemacht, so hat Zinzendorf, indem er damals den Gedanken von dem Lösegeld an den Teufel für sich behielt, den seiner eigenen Frömmigkeit und der Lehrweise Dippels entsprechenden Ausdruck gefunden. Erst nachher fand er den Muth, die gemeinsame Ueberzeugung durch dasselbe Argument aufzuheben, welches in dem analogen Fall der heilige Bernhard gegen Abälard ins Feld geführt hat. Diese Combination wird durch Zinzendorf's eigene Angabe in der Skizze seines Lebens (S. 202) insofern be-

1) Diese Erklärungen Zinzendorf's in Büding. Samml. I. S. 364. Kreuzreich S. 31. Darlegung richtiger Antworten S. 208. Büding. Samml. I. S. 303.

2) In dem oben S. 218 angeführten Briefe.

stätigt, als er gesteht, daß Dippel's Ausschließung des Zorns Gottes von Christi Versöhnungswerk ihm ursprünglich sehr eingeleuchtet habe, wenigstens so weit, daß er ziemlich indifferent zu dessen Behauptungen und Verneinungen sich verhalten habe. Indessen habe er schon 1729 bemerkt, daß in dem Wort λύτρον ein besonderes Geheimniß und eine große Tiefe stecke, daß dieser Gedanke durch die Offenbarung gesichert sei, und ihm einen Aufschluß über die ganze Heilslehre verschafft habe, den er an seinem Herzen erprobt habe. Freilich ist dadurch nicht gerechtfertigt, daß Zinzendorf jenen Begriff in die Beziehung auf den Teufel setzte. Als nun der Herrnhutische Helfer in der Lehre Martin Dober im Anfang 1731 nach Berleburg kam, hat er wegen der Ablehnung dieses Lehrpunktes Dippel aus der philadelphischen Versammlung hinausgewiesen, obgleich dieselbe kaum noch Bestand hatte[1]). Zu diesem Auftrag hatte Zinzendorf in der Ferne den Muth gefaßt, nachdem er im persönlichen Verkehr mit Dippel alle Achtung vor dessen geistigem Uebergewicht gezeigt, und noch in dem Empfehlungsbrief der Herrnhutischen Gemeinde an die Berleburgische für Dober vom 19. Dec. 1730 ihm besondere Ehre hat erweisen lassen. Seine philadelphische Gesinnung, welche durch das Bekenntniß der Wiederbringung nicht gestört worden war, fand an der Verneinung des obsoleten patristischen Gedankens und an dem Gefühl der Wichtigkeit des ihm unverständlichen Begriffs λύτρον ihre Grenze.

Als Zinzendorf im September 1730 sich noch in Schwarzenau befand, traf ihn ein Schreiben von Rock und Neumann (II. S. 374) im Namen der kleinen durch Gottes Gnade noch bestehenden Gebetsversammlungen in der Grafschaft Isenburg und Büdingen[2]). Die Vorsteher der Inspirationsgemeinde drückten ganz philadelphisch ihre Freude über den Bestand der Gemeinde in Herrnhut und ihren Wunsch aus, Zinzendorf möchte zu ihnen nach Marienborn kommen, ihre Gemeinschaft sehen, ihren Glauben prü-

---

1) Büding. Samml. I. S. 365.

2) Vgl. Geheimer Briefwechsel des Grafen von Zinzendorf mit den Inspirirten. 1741. Ist Nachdruck der Vierten Sammlung aufrichtiger und wahrhaftiger Extracten aus dem allgemeinen Diario der wahren Inspirationsgemeinden (1739). — Dazu M. Goebel, Gesch. der wahren Inspirationsgemeinden in Zeitschr. für d. histor. Theol. 1855. S. 146—160. 327—383. Diese Darstellung ist nicht nur ganz richtig, sondern enthält auch bedeutende Quellenauszüge.

sen, ihre Liebe zu den Brüdern erkennen, und ihre inneren wie äußeren Anfechtungen und Leiden erfahren. Ganz spontan war dieses Entgegenkommen nicht. Die zwei Brüder, welche im Sommer 1730 in Berleburg und Schwarzenau die philadelphische Thätigkeit Zinzendorf's vorbereitet hatten, waren auch angewiesen worden, die Anhänger Rock's in Marienborn aufzusuchen; sie waren aber in Büdingen durch die dort wohnenden Separatisten aufgehalten worden. Davon werden die Inspirationsgenossen gehört und deshalb dem Grafen sich genähert haben. Als nun Zinzendorf in ihren Kreis getreten war, in ihrer gottesdienstlichen Versammlung geredet und mit Rock philadelphischen Austausch gehalten hatte, bezeugte dieser in einer inspirirten Rede die gegenseitige Uebereinstimmung in Einem Geist und aus Einer Quelle, und mahnte den Grafen, auf die Bedenken zu verzichten, durch welche der richtige Zeitpunkt der Einigung versäumt werde. Dieses und der übrige Verkehr mit den Brüdern hat Zinzendorf bewogen, beim Abschied zu erklären, daß die Gemeinde in Herrnhut und die Inspirationsgemeinde von nun an eine einige Gemeinde sein und bleiben sollen, welche durch den einigen Geist Jesu, obgleich mit mancherlei Gaben und Kräften sich heiligen und führen lassen wollte. So sehr übersah Zinzendorf in seiner philadelphischen Gesinnung den Abstand zwischen Rock's und seiner eigenen Richtung, daß er im October denselben zum Pathen einer eben geborenen Tochter einlud. Dieser verwunderte sich über diese Ehre und erinnerte den Grafen daran, daß er ein steifer Separatist sei und auf die Wassertaufe, wie sie jetzt gehalten wird, wenig gebe. Andererseits übersah Zinzendorf die separatistische Unterlage der Inspirationsgemeinde im Vergleich mit den eigentlichen Separatisten, und achtete Rock, weil derselbe nicht zerstreue sondern sammle, für ein theures Gnadengefäß. Jedoch die Inspirationsfigur befremdete ihn, er hielt sie mehr für etwas, wodurch Rock gedemüthigt, als für etwas, wodurch er gehoben würde. Dober, welcher demnächst mit Rock in Schwarzenau zusammentraf, hatte deshalb den Auftrag zu versuchen, ob er die Inspirationsgemeinde zur Aufgebung dieses ihres Namens bestimmen könne. Dieser fand jedoch, daß dieselbe gerade in Wittgenstein allein noch an der zu Berleburg gestifteten Gemeinschaft festhalte, und bezeugte nachher in Marienborn gegen Rock ausdrücklich, daß seine Inspiration Gnade und Wahrheit sei. Wie aber Zinzendorf demnächst die ver-

abredete Einigung der beiden Gemeinden verstand, verkündet er in einem 27. Sept. 1731 vollendeten Briefe an Rock: „Du wärest gewiß nicht sicher, mit unserer Aeltestenwürde belegt zu werden, wenn Dich der Heiland aus Deiner Prophetengabe in seine Evangelistennatur versetzte, und Dir anstatt der hinreißenden Bewegungen eine schmelzende Sänfte in Deinen seligen Vorträgen schenkte. Denn Deine Aussprachen sieht man mit Schrecken und liest sie mit inniger Salbung.“ Das hat keinen andern Sinn, als daß Rock's Gemeinde auf ihre Eigenthümlichkeit verzichten, und dann als Glied der Herrnhutischen Gemeinde unter deren Verfassung sich fügen sollte. Demgemäß hatte schon gleich nach Zinzendorf's Besuch in Abwesenheit von Rock Neumann versucht, des Grafen Versöhnungslehre unter den Inspirationsgenossen zu verbreiten und die Aemter der Herrnhuter zu empfehlen. Er wurde deshalb nachdem er widerrufen hatte, einer Disciplinarstrafe unterworfen. Daß aber die Inspirirten auf Taufe und Abendmahl verzichtet hatten, ist dem Grafen bei seinem Vorschlag an Rock, ihn zum Aeltesten zu machen, entweder nicht gegenwärtig gewesen, oder er hat damals seine nothwendigen Bedenken gegen dieses Hinderniß der vollen Einigung dissimulirt. Erst 7. Febr. 1732 berührt er diesen Anstoß für die von ihm so voreilig proclamirte Gemeinschaft mit Rock. Er erklärt Taufe und Abendmahl für göttliche Ordnungen, welche höchstens durch neue Offenbarung, die jedoch lebensgefährlich wäre, abgeschafft werden könnten; die Taufe der Kinder könne nichts Schädliches sein; Beichte und Absolution seien apostolisch, wenn auch in der Form menschliche Satzungen. Solche aber könne man halten, wenn sie dem Befehl Gottes und dem wahren Wesen nicht zuwider sind. „Wenn Du Taufe und Abendmahl nicht hältst, so jammert es mich. Denn Du wirst sehen, mein Heiland wird es Dir nicht gut heißen.“ Darauf hat Rock 7. April 1732 erwidert, die ewige Liebe zwinge uns nicht zu Taufe und Abendmahl; sie habe uns vielmehr frei gemacht.

Dieser Grund gegenseitiger Abstoßung wurde auch nicht hinweggeräumt, als Rock im August 1732 in Herrnhut einen Besuch machte. Seine dort gehaltenen Aussprachen waren nicht geeignet, die Herrnhuter dem Inspirationsgeist zu unterwerfen, und alle Unterhaltungen über die streitigen Fragen bewirkten keine Annäherung der Standpunkte. Es war also auch nicht von Bedeutung, daß Zinzendorf bei einem Liebesmahl die Verbindung auf Tod

und Leben erneuerte. Diese Versicherung war um so wirkungsloser, als nach Rock's Abreise die Correspondenz ins Stocken gerieth. Im Anfang des Jahres 1734 aber entdeckte Rock, daß Zinzendorf an Neumann, der als Begleiter Rock's in Herrnhut wieder für die dortige Gemeinde gewonnen war, einen Brief geschrieben hatte, der ihm dann mitgetheilt wurde. Aus demselben erfuhr er, daß der Graf seine Bedenken gegen die Inspirationsreden geschärft hatte; sie kamen ihm jetzt nicht blos alttestamentlich und sturmgeisterisch vor, sondern er besorgte sogar, es könnten Dämonen dahinter stecken. Außerdem wollte er die gänzliche Einstellung der Taufe bei den Inspirirten nicht so leicht entschuldigen wie die Aufschiebung des Abendmahls. Daneben wurden noch andere Dinge erwähnt, auch daß Rock Fehler begangen und selbst zugestanden habe. Die Erwiderung Rock's strafte diese Dreistigkeit durch die Vorhaltung der Fehler, welche Zinzendorf in Berleburg und Schwarzenau begangen habe durch Großsprechen, Kuppelei [1]), Einsetzung von ungerechten und falschen Personen in Aemter. Indem er alle übrigen Punkte mit Ernst und Würde erörterte, durfte er bei der entgegengesetzten Beurtheilung seiner Aussprache gegen den Pastor Rothe, welche Zinzendorf in Herrnhut gebilligt hatte und jetzt bemängelte, die Frage stellen: „Ist denn Euer Wort heute Ja und morgen Nein?“ Zum Schlusse aber versicherte Rock, er habe schon lange gefühlt, daß es so noch werde herauskommen! Die philadelphische Verbindung Zinzendorf's mit Rock war hiemit in einen vollkommenen Bruch ausgegangen. Hinzuzufügen ist nur, daß als Zinzendorf nach seiner Verbannung aus Sachsen 1736 sich auf der Ronneburg bei Büdingen niedergelassen hatte, er sich ein Geschäft daraus machte, einzelne Anhänger des Inspirationsgeistes ihrer Gemeinschaft abtrünnig zu machen. Persönliche Berührungen zwischen ihm und Rock sind damals außer einer einzigen zufälligen nicht mehr vorgekommen; in Briefen und Aussprachen aber griff Rock die Unternehmungen Zinzendorf's schonungslos an, worauf dieser mit deutlichen Absagen 1. und 19. Dec.

1) Dies bezieht sich auf eine Sache, welche schon in den vorhergegangenen Briefen wiederholt berührt worden ist, daß der Stud. med. Krügelstein, welcher Dober nach Schwarzenau begleitet hat, deshalb zu dieser Mission ausersehen worden ist, um die reiche Schwester eines dort wohnhaften Separatisten Frensdorff zur Ehe zu gewinnen. Er ist freilich abgewiesen worden.

1738 erwiderte. Eine Angriffswaffe ist auch der in der Vierten Sammlung 1739 veröffentlichte Briefwechsel, welchem noch andere Actenstücke in der Sechsten und Neunten Sammlung nachgeschickt wurden. Zinzendorf hat 1740 in der „Declaration über das Inspirationswerk“ [1]) sich günstig und achtungsvoll über Rock, über seine Inspiration aber so geäußert, daß sie ihm allmählich immer verdächtiger vorgekommen sei, und er sie jetzt für einen Irrweg halte. Er behauptet zugleich, daß die seit vier Jahren zwischen ihnen eingetretene Entfremdung mehr von Rock als von ihm selbst ausgegangen sei. Das ist, verglichen mit den vorliegenden Actenstücken eine unvollständige, deshalb unrichtige Darstellung des Thatbestandes. Daß aber Zinzendorf seine philadelphische Stellung zu Rock und seine Absicht, ihn und seine Gemeinde in die Herrnhutische Verfassung einzugliedern, aufgegeben und 1734 den Bruch herbeigeführt hat, trifft damit zusammen, daß er überhaupt in diesem Jahre die bis dahin geübte Achtung gegen die Nebenideen seiner bisherigen Freunde aufgegeben hat [2]). Warum er diesen Umschwung damals vollendet hat, wird aus den anderen Bestrebungen sich erklären, in welche er gleichzeitig im Interesse seiner Stiftung zu Herrnhut sich eingelassen hat.

Außerdem aber hat seine Reise nach Kopenhagen 1731 dazu beigetragen, ihn von der Ziellosigkeit seiner ursprünglichen philadelphischen Pläne zu überzeugen. In Dänemark nämlich war 1730 die Thronbesteigung Christians VI. eingetreten (II. S. 522), von welcher Zinzendorf seit neun Jahren erwartete, daß sie ihm das ganze Königreich zum Gewinne von Seelen für den Heiland öffnen werde (S. 210). Jetzt verband er mit der Aussicht, dort irgend eine Anstellung zu finden, welche diesem Zwecke diente, auch den Gedanken, dadurch von seinem Amt in Dresden frei zu werden, von dem er schon seit 1727 beurlaubt war. Was er in Dänemark erreichen wollte, war ihm um so unklarer, als er auf den Dienst an der Gemeinde in Herrnhut nicht zu verzichten gedachte. Er hatte freilich im Anfang des Jahres 1730 das Amt ihres Vorstehers niedergelegt, und die Aeltesten wechseln lassen, weil er

1) Zweite Beilage zu „Erwartete Erklärung über Herrn A. Groß sog. vernünftigen und unparteiischen Bericht über die Herrnhutergemeinde.“ 1740. S. 129—141.

2) Büding. Samml. III. S. 1010.

in der Besetzung dieses Amtes den Grund dafür suchte, daß es mit der Gemeinde nicht schnell genug vorwärts ging. Dessen ungeachtet setzte er seine Lehrvorträge und seine Fürsorge für dieselbe fort, führte auch in demselben Jahre die Unternehmungen in Berleburg und Isenburg herbei, welche vorgeblich im Namen der Gemeinde zu Herrnhut erfolgten. Als nun 1731 die Reise nach Kopenhagen zur Ausführung kommen sollte, war eben die Entscheidung über den zugleich lutherischen und mährischen Charakter derselben getroffen worden (S. 256), wodurch Zinzendorf sich in der genausten Weise an sie hatte binden lassen. Er ließ also sein Reiseproject durch die Gemeinde bestätigen, würde aber seine Bedenken gegen dasselbe doch nicht bei Seite gesetzt haben, wenn nicht, wie Spangenberg berichtet, der Heiland selbst ihn versichert hätte, daß die Reise seinem Willen gemäß sei, und daß er mit ihm sein wolle. Es ist dabei zu beachten, daß der Gefühlseindruck von einer göttlichen Willensbestimmung bei Zinzendorf regelmäßig eingetreten ist, wo die Ueberlegung ihn im Stich ließ, gerade wie bei Hellmund, Bogatzky und Fricker. In seiner kurzen Lebensbeschreibung (S. 202) drückt er sich über seine Stellung zur Brüdergemeinde so aus, er habe nicht anders sehen können, als daß die Brüdergemeinde eine ihm von Ewigkeit bestimmte Parochie sei, und deutet diesen Satz: „Es war mir so und blieb mir so; die Umstände waren harmonisch, und ich habe ihn nach allen im Lutherthum angenommenen Beruhigungsartikeln gegründet gefunden" [1]). Wir werden sehen, wie wenig harmonisch die Umstände, und wie unsicher sein lutherischer Standpunkt in dem Falle gewesen sind. Nur seine Absicht, den Gefühlseindruck von dem Rechte seiner Combination aufrecht zu erhalten, hat ihn über die Richtigkeit derselben getäuscht, über welche er noch 1731 die ernsten Zweifel gehegt hat. Ueberdies ist ein Christ gar nicht berechtigt, die Wege und Entscheidungen Gottes, welche auch für die nachfolgende Erkenntniß großentheils unerforschlich und unergründlich sind, im Voraus zu bestimmen; man hat als Christ nur die Anweisung, in dem Rückblick auf das durch eigene Ueberlegung und durch die Einwirkung der Anderen geleitete Leben die Vorsehung Gottes festzustellen. In dem vorliegenden Falle werden wir sehen, daß die unsicheren Schritte und der der Erwartung Zinzendorf's nicht entsprechende

1) Darlegung richtiger Antworten S. 116.

Ausgang der Sache gar nicht zu der vorausgehenden Versicherung passen, die Reise sei dem Willen des Heilandes gemäß, und derselbe werde mit ihm sein. Oder war auch dieses Orakel zweideutig?

Denn daß es seinem Zweck, für den Heiland Seelen zu gewinnen, nicht dienen könnte, wenn er in das Ministerium des Königs von Dänemark einträte, war ihm klar, als ihm diese Stellung angeboten wurde. Merkwürdig ist nur, daß er sie aus dem Grunde abgelehnt hat, weil sie sich mit seiner Verpflichtung gegen Herrnhut nicht vertrage. Als man aber mit ihm weitere Unterhandlungen eröffnete, ergab sich, daß keine Form zu finden war, in welcher seine Absichten durch die königliche Auctorität eine besondere Unterstützung erfahren würden. Dieses hätte er nun wissen können, ehe er sich nach Kopenhagen begab. Er kam aber, anstatt seine ihm vorschwebende Absicht zu erreichen, noch in die Verlegenheit, daß ihm der Danebrogorden verliehen werden sollte. Denn er erkannte einerseits, daß diese Auszeichnung nicht im Einklang mit seiner religiösen Mission stand; andererseits hatte er nicht den Muth, sie abzulehnen, und wurde überdies durch seine Gönnerin, die Markgräfin von Brandenburg-Kulmbach, die Schwiegermutter des Königs abgemahnt, durch die Ablehnung der Ehre Aufsehen zu machen. Nachträglich hat er eine andere Ansicht von dem Orden gewonnen, und hat auf dessen Besitz besondern Werth gelegt, bis er 1736 ihm abgefordert wurde, weil der König von Dänemark seinen Eintritt in den geistlichen Stand mißbilligte[1]). Wie schwankend und unsicher ist das Verhalten des Grafen in dieser Angelegenheit! Aber das Fehlschlagen seiner auf den König von Dänemark gesetzten Hoffnungen mußte ihn in dem Vorsatz befestigen, welchen seine Bestrebung in Berleburg und seine Bemühung um Rock kurz vorher und nachher kundgaben, die philadelphische Absicht fortan durch das Mittel der Brüdergemeinde und in der Form ihrer Verfassung auszuführen. Diese Modification seiner philadelphischen Absicht ist der Ertrag, welchen er in den Jahren 1727—1731 für sich gewonnen hat.

Wollte er aber in dieser Weise wirksam werden, so erkannte Zinzendorf in den nächsten Jahren die Nothwendigkeit, sein Verhältniß und das der Brüdergemeinde zu der lutherischen

---

1) Darlegung richtiger Antworten S. 141.



Kirche möglichst sicher und klar zu stellen. Indirect gab ihm dazu einen Anlaß die Untersuchung der Gemeinde in Herrnhut, welche die Sächsische Regierung 1732 durch eine besondere Commission vornehmen ließ. In Folge dieser Untersuchung nämlich wurde einmal verordnet, daß die Anhänger Schwenkfelds abzuziehen hätten und keine Brüder aus Mähren und Böhmen mehr aufzunehmen wären, dann aber, daß Zinzendorf, welcher kurz vorher endlich sein Amt in Dresden niedergelegt hatte, seine Güter verkaufen sollte. Er übertrug dieselben auf seine Gemahlin, und behielt in den nächsten Jahren bis 1736 wie bisher freie Hand zum Ausbau seiner Gemeinde. Nun aber war die Zahl der Einwohner in Herrnhut so gestiegen, daß der Pastor Rothe auf die Bestellung eines Adjunctus für diesen Ort antrug. Als der Graf dazu den Württemberger Friedrich Christoph Steinhofer (S. 35) berief, mit der ausdrücklichen Bestimmung, die alte Zucht und Verfassung der böhmischen Brüder in dem weisen Zusammenhange mit gesammter evangelischer Kirche Augsburgischer Confession zu conserviren, so erbat derselbe von der theologischen Facultät zu Tübingen ein Gutachten über die Frage: Ob die mährische Brüdergemeinde, vorausgesetzt ihre Uebereinstimmung mit der evangelischen Lehre, bei ihren seit 300 Jahren gehabten Einrichtungen und bekannter Kirchenzucht verbleiben und dennoch ihren Zusammenhang mit der evangelischen Kirche behaupten könne und solle. Diese Gelegenheit, die officielle Erklärung einer kirchlichen Auctorität über seine eigene Stellung zur Brüdergemeinde und zur lutherischen Kirche zu erlangen, erschien dem Grafen so wichtig, daß er im März 1733 sich in Tübingen einfand, um die zweckmäßigen Mittheilungen an die Theologen daselbst richten zu können. Die Facultät, welche aus Pfaff, Weißmann, Hagmayer, Bilfinger bestand, bejahte die Frage 16. April 1733[1]). Interessant ist in dieser Urkunde die Stellung, welche die Theologen zu dem Satze der notariellen Erklärung von 1729 nehmen, daß eine offenbare Gemeinde Christi nicht blos durch die reine Lehre des Wortes Gottes, sondern auch durch das heilige Leben ihrer Mitglieder constituirt werde (S. 247). Diese Formel nämlich erkennen die Tübinger Theologen ausdrücklich als rechtgläubig an, indem sie

1) Die Anstellung Steinhofer's in Herrnhut kam dann doch nicht zu Stande; vielmehr wurde er 1734 Hofprediger in Ebersdorf.

erklären, wenn die Gnadenmittel von gar keiner Zucht und heiligem Wandel begleitet wären, sei noch keine Kirche Christi in Ansehung ihrer Glieder vorhanden. Dazu führen sie den übereinstimmenden Satz des Kanzlers Jaeger in dessen Compendium theologiae (Tubingae 1717 p. 616) so wie die Erklärung des noch ältern Andr. Kunad, Compendium locorum theologicorum (Witebergae 1659) an, welcher die Verbindung der Kirchenglieder durch die Liebe neben der richtigen Predigt des göttlichen Wortes und dem Gebrauch der Sacramente als Merkmale der Kirche behauptet, weil die Kirche eigentlich die Gemeinschaft der Wiedergeborenen sei[1]). Zinzendorf's Ansicht von der Kirche, daß sie hauptsächlich an der Activität ihrer Mitglieder wahrnehmbar sei, wurde also durch diese Vorgänger als rechtgläubig erwiesen; dadurch wurde seine Verantwortlichkeit für seine darauf gegründeten Unternehmungen vermindert. Aber jene Vorgänger seiner Meinung waren eben Vertreter einer solchen Rechtgläubigkeit, welche den ursprünglichen Sinn der in Betracht kommenden Sätze verloren hat, weil sie sich um die Erforschung der Umstände ihrer Hervorbringung nicht kümmert. Diese faule und stumpfe Geistesrichtung gestattet sich im vorliegenden Falle auch eine Veränderung der überlieferten Formel, in welcher sie eine empirische Beschreibung der Kirche meint erkennen zu dürfen, während dieselbe als der Gegenstand des Glaubensurtheils zu verstehen ist. Ohne dieses kann auch das heilige Leben nicht festgestellt werden. Dieses Merkmal aber ist unter allen Umständen als das, was geschehen soll, gegen das Wort Gottes abgestuft, in dessen richtiger Predigt die Kirche als vorhanden der gläubigen Erkenntniß dargeboten wird, da sie als Gemeinschaft der Gläubigen und Wiedergeborenen durch die Predigt in Kraft göttlicher Wirkung immer entsteht. Als Zinzendorf 1733 der Facultät in Tübingen den Stoff zur Beurtheilung seiner Unternehmungen lieferte, hat er freilich seine vorher gegangenen Bemühungen in Berleburg und in Isenburg-Büdingen verschwiegen. Als dieselbe Facultät, bestehend aus Pfaff, Weißmann, Klemm und Cotta, 1747 ein Gutachten gegen Zinzendorf richtete, hat Weißmann gleichzeitig geäußert, daß, wenn man 1733 von jenen Berührungen des Grafen mit Separatisten etwas gewußt

1) Der theologischen Facultät zu Tübingen Bedenken über die Frage u. s. w. 1735. S. 69—71.

hätte, das frühere Bedenken nicht zu seinen Gunsten ausgefallen wäre [1]).

In die Jahre 1730—34, welche für Zinzendorf's Leben gegenwärtig in Betracht kommen, fällt der zweimalige längere Aufenthalt Oetinger's in Herrnhut (S. 131). Dessen briefliche Berichte sind nun von dem höchsten Werthe, um festzustellen, welchen Erfolg Zinzendorf's Hingebung an die Gestaltung seiner Gemeinde für diese selbst und für ihn damals gehabt hat. Oetinger nun bezeugt in dem ersten Briefe von 1730, der Anblick der brüderlichen Liebe und Einfalt auf Christum habe seine Erwartung weit übertroffen, der Graf selbst sei im Geiste brennend und in der Rede unglaublich mächtig. Auch 1734 bekannte er dem Grafen, als derselbe in Stralsund abwesend war, er sei schon längst von der Magie der Gnade überzeugt, die in Herrnhut regiere. Wenn auch Zinzendorf dafür den ihm fremden Namen gebrauche: Geist der Gemeinde, so sei Realität darin. Aber schon vorher äußert er, der Graf sei und bleibe für ihn ein Räthsel über alle Räthsel, auch indem er meint, daß viele Mißverständnisse wegfallen würden, wenn derselbe in den Ausdrücken einen bestimmten Grund hätte. Bei ihrer gemeinsamen Arbeit an der Uebersetzung des N. T. leistete Oetinger den heftigsten Widerstand gegen die Meinung Zinzendorf's, man müsse die heilige Schrift als ein Lexikon, ja als ein Spruchkästlein ohne genaue Connexion gebrauchen. Er hat aber dabei einen Seelenkampf ausgestanden, daß er in Versuchung war, sich das Leben zu nehmen. So imponirte ihm die Person des Grafen, dessen Irrthümer ihm klar waren. Als nun aber Zinzendorf im August 1736 Oetinger in Halle besuchte, und denselben wieder für seine Unternehmungen gewinnen wollte, gab Oetinger an Bengel folgenden Bericht [2]). Er habe die süßeste Vergnügung an des Grafen Hangen an Jesu und seinem Blute gehabt. „Weil er aber so viele Seltsamkeiten an sich hat, von den vielen Projecten doppelzüngig, ja doppelherzig wird, ob er schon im Grund auf Jesum zielt, sich in seinen doppelten und vielen Sinn habenden Worten rechtfertigt, daß er so und so nicht könne gesagt haben, wenn er es gesagt in die

1) Das zweite Tübingische Bedenken vom 8. Mai 1747 bei Fresenius III. S. 930.

2) Selbstbiographie herausg. von Ehmann S. 497. Auch in Bengel's Briefwechsel herausg. von Burk.

hörenden Ohren, weil es mit seinem Generalsinn nicht übereinkomme, da doch der Generalsinn durch Particularobjecte, Vortheile zu seiner Sache so oft interessirt und determinirt wird, so macht er Einem tausend Pein, wer um ihn ist. . . . Einen lieb haben, wie ich den Grafen, und doch so viele Aergernisse, die Herrschsucht, die Zweideutigkeit u. s. w. leiden, ist eine widerliche Pein." Den Widerhall davon in der Gemeinde der Brüder bezeichnet ferner Oetinger, indem er berichtet, die Herrnhuter sagen, ich wolle nicht dienen, sondern Recht haben, und ein Eigenes sein und in einem andern Brief den Wunsch äußert, wenn sie doch nur ein wenig langmüthiger wären und die allgemeine Last der Frommen in Babel trügen, und sich nicht als aus Babel Erlöste benähmen. Ein charakteristisches Document beschränkter Einsicht und ausgeprägter Selbstgerechtigkeit ist dann der Brief eines unbekannten Herrnhuters an Oetinger (etwa 1739), worin ihm der Gnadenstand während seines Aufenthaltes in Herrnhut abgesprochen und die Bekehrung zugemuthet wird.

Die unruhige Vielgeschäftigkeit und die Vergeßlichkeit, die Projectmacherei und die Rechthaberei bei dem mangelhaften Gedächtniß beziehen sich vorherrschend auf Dinge, welche in anderem Zusammenhang nachzuholen sind. Jene Eigenschaften nun stehen nicht außer Verhältniß zu dem, was Zinzendorf selbst über seine Charakterart in der Jugend und über seine Ansprüche an das Leben mitgetheilt hat. Aber auf die Zweizüngigkeit, ja Doppelherzigkeit, welche Oetinger damals an dem Grafen beobachtet hat, ist man um so weniger gefaßt, als das sanguinische Temperament desselben zwar auf ein hohes Maß von Veränderlichkeit, nicht aber zugleich auf diejenige Begrenzung derselben rechnen läßt, welche durch jene Ausdrücke bezeichnet wird. Diese von Oetinger beobachtete Haltung Zinzendorf's erklärt sich auch, wie ich meine, nicht wie derselbe angiebt, aus der Vielheit der Projecte des Grafen sondern aus der unklaren und eigentlich unmöglichen Stellung, welche er als Stifter der Brüdergemeinde zur lutherischen Kirche sich gegeben und festgehalten hat. Er wollte als Bekenner der Augsburgischen Confession Sectirer, d. h. vollständiger Kirchenmann sein, und er war wirklich Sectirer und nicht Kirchenmann, indem er die Schätzung seiner Gemeinde an einen Begriff von der Kirche knüpfte, welcher durch die C. A. ausgeschlossen wird. Je nach den Umständen also gab er sich als Sectirer in seinem Sinn,

als Anhänger der lutherischen Kirche, und machte dann wieder Ansprüche zu Gunsten seiner Gemeinde gegen die lutherische Kirche, welche ihn als Sectirer in unserem Sinn oder halben Separatisten erscheinen lassen. Die ferneren Ergebnisse dieser Stellung für seinen Charakter werden sich zeigen. Zunächst aber gab das Tübinger Gutachten ihm einen Antrieb, die lutherische Seite seines Daseins hervorzuheben, indem er den schon lange erwogenen Vorsatz ausführte, sich in den geistlichen Stand der lutherischen Kirche zu begeben. Es kam ihm nämlich darauf an, den gekreuzigten Herrn unter allerlei Volk, in der gehörigen Ordnung und ohne Anmaßung einer Besonderheit öffentlich zu predigen[1]). Der Einspruch seiner Angehörigen, welcher ihn früher daran gehindert hatte, fiel jetzt weg; seine Gemahlin und seine Mutter waren einverstanden; von seinem Staatsamt war er frei geworden. Die den Zeitgenossen ungewohnte Combination zwischen Predigtamt und Grafenstand rechtfertigte er durch das Vorbild des Fürsten Georg von Anhalt. Aber er schlug, um zu seinem Ziel zu kommen, einen abenteuerlichen Weg ein. Als er von dem Kaufmann Richter in Stralsund angegangen war, ihm einen Hauslehrer zu verschaffen, begab er sich im Frühjahr 1734 incognito in jene Stadt, und übernahm unter dem Namen Freydeck (einem Nebentitel seiner Familie) die Lehrstelle in dem Hause von Richter. Zugleich setzte er sich mit den Pastoren zu Stralsund in Verbindung, um in Hinsicht seiner Rechtgläubigkeit von ihnen geprüft zu werden, zu welchem Zweck er auch fünfmal gepredigt hat. Die Prüfung erfolgte aber nicht durch das ganze Ministerium in Stralsund, auch nicht durch das Collegium der drei Pastoren, sondern, da Zinzendorf in beiden Fällen Widerstand erwarten durfte[2]), durch zwei Pastoren, von denen der eine der Superintendent war. Diese eben zeigten sich ihm gefällig, nachdem er sich ihnen entdeckt hatte, übersahen in der angestellten Prüfung seine Privatmeinungen, welche von ihm angemeldet wurden[3]), und bezeugten ihm die

---

1) Kreuzreich, Beilagen S. 178.

2) Vgl. J. G. Carpzow, Religionsuntersuchung der böhmischen u. mährischen Brüder (1742) S. 456.

3) Sie erstrecken sich auf 1. Mangel der Klöster in der evang. Kirche, 2. Ehe, 3. Menschliche Auctorität in der Kirche, 4. Privatversammlungen, 5. Gewissenszwang a. der Lehrer, die unbekehrte Leute zum AM. annehmen müssen, b. der Zuhörer, die in die Kirche zu gehen gezwungen werden,

Rechtgläubigkeit, welche bei Berücksichtigung mehrerer seiner Privatmeinungen vielleicht als brüchig erschienen wäre. Und nun faßte er ein Project auf, welches, wenn es ausgeführt wurde, ihn der herrnhutischen Gemeinde entfremdet hätte. Im Besitz des stralsunder Zeugnisses dachte er den geistlichen Stand auf eine zu dem dänischen Orden passende Weise anzutreten. Als solche erschien ihm die Aufnahme in die württembergische Prälatur. Er erbat also durch Spangenberg, der seit seiner Entfernung aus Halle (II. S. 428) von ihm als Adjunct angenommen war, von dem Herzog Carl Alexander, ihn zum Prälaten von St. Georg im Schwarzwald zu ernennen, mit dem Versprechen, auf eigene Kosten dieses verfallene Kloster wieder herzustellen und in demselben ein theologisches Seminar einzurichten[1]). Diesen Antrag hat der Herzog im October 1734 abgelehnt, weil durch dessen Erfüllung er seiner Meinung nach bei seinen katholischen Glaubensgenossen compromittirt werden würde.

Nachdem dieser Plan fehlgeschlagen war, mußte er eine bescheidenere Form wahrnehmen, um von dem Recht Gebrauch zu machen, welches er aus dem Stralsunder Zeugniß ableitete. Er trug also im December 1734 der theologischen Facultät zu Tübingen in einem prätentiösen lateinischen Schreiben vor, daß er seine auf außerordentlichem Wege erworbene kirchliche Qualität mit der Ordnung in Einklang zu setzen wünsche. Das wäre auf dreierlei Art ausführbar, entweder wenn er Doctor der Theologie würde, was er durch die große Gunst gewisser Leute zu erreichen für möglich hält, oder wenn er den Titel eines Candidaten annähme, was man an Höfen Abbé nennt, und was weder gegen seine Abstammung noch gegen den Danebrogorden verstieße, oder

---

6. Fußwaschen, 7. Behandlung der Separatisten, 8. Kirchenzucht, 9. Weltlichen Arm gegen irrende Gewissen. Vgl. Cranz a. a. O. S. 326.

1) Büding. Samml. I. 287. Nach Moser's Angabe (in Hanauischen Berichten von Religionssachen 1. Band. S. 560) soll Z. sich nur um den Titel eines Prälaten beworben haben. Zu diesem Zweck ist Z. selbst nach Stuttgart gekommen und hat bei Moser gewohnt. Jenes Gesuch hat Moser im Regierungscollegium unterstützt. Davon, daß Z. in dem verfallenen Kloster ein Seminar einzurichten angeboten hat, ist Moser nichts bekannt gewesen, ist auch in dem Collegium nichts vorgekommen. Er hält diese Angabe des Grafen für nichts anderes als eine wissentliche Erdichtung. Dann fällt auch der Schein weg, als habe Z. damals auf Herrnhut verzichten wollen.

wenn er nach dem Vorbilde des Stephanas in Korinth die Diakonie, den Dienst der Heiligen freiwillig übernähme, wobei nicht klar ist, was er sich dachte. Diese Schrift veröffentlichte die Facultät in einem Programm, welches dem Grafen die Erlaubniß zu predigen ertheilt, nicht ohne die Warnung hinzuzufügen, daß er auf die Reinheit der Lehre zu achten habe und seine Gegner durch die Folgsamkeit gegen diese Bedingung widerlegen möge[1]). Er predigte demgemäß am 18. December 1734 in der Stiftskirche zu Tübingen mit dem Ordensstern auf der Brust, und darauf in der Hospitalkirche. Dieser Schritt hatte aber weiter keine Folgen. Durch denselben näherte er sich der Verfassung der lutherischen Kirche nur scheinbar an; denn in seiner an die Tübinger Theologen gerichteten Schrift behielt er seinen Dienst gegen die Brüdergemeinde vor. Und in deren Interesse hat Zinzendorf in dem Sommer desselben Jahres, 8. Juli 1734 deutlich ausgesprochen, so aufrichtig er im Punkte der Lehre sich als gut lutherisch bekenne, halte er die verfaßte lutherische Kirche weder für die einzige wahre, noch für eine wahre Kirche sensu apostolico. Er nimmt Anstoß an der Auctorität der Obrigkeit in derselben, und will der Obrigkeit als einem Gliede des Ganzen nur das Recht des treuherzigen Rathes zugestehen[2]). In seiner Gemeinde aber findet er neben der reinen evangelischen Lehre die alte böhmische Zucht, welche die Competenz des Staates überflüssig mache und ausschließe. Diese Erklärung also steht im Einklang mit den Aufstellungen aus dem Jahr 1730, welche oben (S. 248) analysirt worden sind. Als Glied der lutherischen Kirche und als Glied ihres geistlichen Standes zu erscheinen, war für Zinzendorf nur eine Sache der Zweckmäßigkeit. Denn in Wirklichkeit setzte er seine Gemeinde als apostolische der lutherischen Kirche entgegen, unter den Merkmalen der activen Frömmigkeit und der gleichen Selbständigkeit ihrer Mitglieder in der Repräsentation der Gemeinde, welche durch die vorgeblich alte böhmische Disciplin gewährleistet werde, und unter dem andern Merkmal der Abwesenheit staatskirchlicher Auctorität, welches mit großer Dreistigkeit vorweg behauptet wurde, obgleich die herrnhutische Gemeinde als Filial von Berthelsdorf unter den sächsischen Kirchenbehörden stand. Im ur-

1) Diese Urkunde ist der oben S. 273 angeführten Ausgabe des Tübingischen Bedenkens angehängt. Auch in Büding. Samml. I. S. 458.

2) Büding. Samml. I. S. 114.

sprünglichen Sinne Spener's hatte Zinzendorf nicht Unrecht in der Bemängelung der staatlichen Auctorität in der lutherischen Kirche, und in der Betonung ihrer menschlichen Herkunft, woraus die Möglichkeit ihrer Veränderung abzuleiten wäre. Allein daneben bildete er sich fälschlich ein, daß die von ihm erfundene Verfassung der Gemeinde Herrnhut, in welcher die Selbständigkeit der einander gleichgestellten Brüder die Grundform bildete, darum der ursprünglichen christlichen Gemeindeverfassung entspreche, also die Auctorität der Apostel für sich habe, und daß sie durch dieses Merkmal mit besonderer göttlicher Auctorität bekleidet sei. Alle bestehende Rechtsverfassung in Kirche wie in Staat ist bei menschlicher Herkunft und Auctorität zugleich durch Gott gewährleistet. Aber keine Rechtsverfassung einer Kirche, auch nicht die ursprüngliche, so zu sagen, demokratische ist von Gott so gewährleistet, daß sie in die Offenbarung Christi eingeschlossen, als solche durch apostolisches Zeugniß zu erweisen wäre, und anderen Ordnungen in der Kirche mit höherem Recht entgegengestellt werden dürfte. Der Werth kirchlicher Rechtsordnungen ist immer nur nach der größeren oder geringeren Zweckmäßigkeit derselben zu unterscheiden. Wer jedoch, wie Zinzendorf, eine Gemeinde wegen ihrer Verfassung als apostolische Gemeinde schätzt und deshalb den lutherischen Staatskirchen vorzieht, steht unter dem Einfluß der katholischen Ansicht von der Verfassung der Kirche. Also auch auf diesem Punkt zeigt er sich ebenso abhängig von einer katholischen Ansicht, wie in den früheren Entscheidungen beim Eintritt in das öffentliche Leben.

---

51. Die Brüdergemeinde bis zur Uebertragung ihres Aeltestenamtes auf den Heiland 1741.

Indem Zinzendorf seine philadelphischen Bestrebungen durch den Ausbau der Gemeinde in Herrnhut begrenzte und für die Zukunft genauer bestimmte, hat er zugleich sich um die Zugehörigkeit seiner selbst und seiner Gemeinde zur lutherischen Kirche bemüht. Seine in diesem Interesse gethanen Schritte mußten bis an das Ende von 1734 verfolgt werden. Denn nachdem er officiell als Candidat des Predigtamtes in der lutherischen Kirche aufgetreten war, ist er in dieser Linie zunächst nicht weiter vor-

geschritten. Inzwischen nämlich hatten sich ihm Aussichten eröffnet, und Antriebe sich in ihm gestaltet, welche ihn über den engen Wirkungskreis in der Oberlausitz und über das Maß von Anbequemung seines Wirkens an die lutherische Kirche, welches er bisher beobachtet hatte, hinausführten. Der Aufenthalt des Grafen in Kopenhagen 1731 hat zwar seiner ursprünglichen Vorstellung von philadelphischer Thätigkeit ein Ende gemacht, indem ihm damals klar wurde, daß er auf die Pflege der Herrnhutischen Brüdergemeinde nicht verzichten konnte; zugleich aber hat er dort nach einer andern Seite hin den Umfang seiner Absichten auszudehnen gelernt. Als er nämlich in Kopenhagen von dem Unternehmen der Mission unter den Grönländern, und den Hindernissen unterrichtet wurde, welche Hans Egede dabei hatte erfahren müssen, faßte er den Gedanken, daß er mit seiner Gemeinde in diese Aufgabe eintreten könnte. Ebenso richtete er seinen Blick und seine Theilnahme auf die Negersclaven in der dänischen Kolonie St. Thomas in Westindien. Durch die Auffassung der äußern Mission als Aufgabe der Brüdergemeinde, wie durch die endgiltige Entscheidung für die Selbständigkeit derselben gegen die lutherische Kirche (S. 256) bildet das Jahr 1731 eine bedeutende Epoche in Zinzendorf's Wirksamkeit. In Herrnhut nun fand das Project der äußern Mission einen solchen Anklang, daß in den nächsten Jahren St. Thomas und Grönland von freiwilligen Sendboten besucht wurden. Eine weiter greifende Unternehmung war die Ansiedelung einer Colonie auf der dänischen Insel Ste Croix in Westindien, deren Glieder auf den Zuckerplantagen des dänischen Oberkammerherrn von Pleß, eines Gönners von Zinzendorf, zugleich zur Aufsicht der Neger bestimmt wurden, wie sie an deren Bekehrung arbeiten sollten. Es waren unsichere Schritte, welche auf diesem Gebiete gethan wurden; sie waren zunächst erfolglos. Von den Ansiedlern auf Ste Croix erlag sehr bald der größte Theil der Ungunst des Klima; die anderen zerstreuten sich nach Nordamerica. Allein dadurch ließ sich die Gemeinde der Herrnhuter nicht abschrecken; sondern fand allmählich die planmäßige und erfolgreiche Wirksamkeit auf diesem Gebiet hauptsächlich unter der Bedingung, daß die Bekehrung zum Christenthum durch die Ansiedelung von Familien unter den heidnischen Völkern unterstützt wurde. Mit den ersten Missionsprojecten traf nun 1732 die erste Untersuchung der Verhältnisse in Herrnhut durch die kur-

fürstliche Commission zusammen, in Folge deren Zinzendorf genöthigt wurde, seine Güter zu verkaufen. Obgleich seine Gemahlin dieselben übernahm, und er seine Thätigkeit in Herrnhut fortsetzte, fühlte er sich doch durch jenen Umstand dem heimischen Boden gewissermaßen entfremdet und richtete seine Aufmerksamkeit um so eifriger in die Ferne auf eine erweiterte Wirksamkeit, wie sie durch den Beginn der Mission unter den Heiden ihm gerade zugefallen war.

Er nahm jedoch diese Sache so wenig als einen Zufall auf, daß er 1733 der Gemeinde in Herrnhut eine eigenthümliche Eintheilung auferlegte, worin ihm die Exulanten mit großem Eifer entgegenkamen, oder wozu sie vielleicht gar den Anstoß gegeben haben. Er bestimmte nämlich die aus Mähren gekommenen Brüder „und was mit ihnen verbunden war“ dazu, das Evangelium unter die Heiden, und wo sie sonst Beruf haben würden, zu tragen; er bestimmte sie zum Pilgern und zum Dienst bei der in aller Welt zerstreuten Gemeinde Gottes. Diese Gruppe organisirte er durch besondere Versammlungen und besondere Arbeiter und Helfer. Die übrigen Bewohner Herrnhut's, also die meisten Ansiedler deutscher Herkunft, welchen er ebenfalls besondere Arbeiter gab, sollten an Ort und Stelle gottseliges Leben führen und in dem gewöhnlichen Nahrungsstand verharren. Jene erste Gruppe hat er nachher als die Streiter bezeichnet, welche das Geschäft Jesu Christi auf seinem Erdboden treiben, wozu sie von Ewigkeit erwählt, durch vollständige Selbstverleugnung befähigt sind, und worin sie sich so einfältig und frei bewegen, wie der Fisch im Wasser, weil sie ein inniges Gefühl von der Treue und dem Verdienste Jesu und von seinem ganzen heiligen Wandel haben. „Man pflegt von gewissen Leuten zu sagen, sie fallen nie ohne Vortheil von der Bank. Die Streiter wissen alle äußerlichen Dinge, auch die geringsten so einzufädeln, daß sie einen gewissen Profit für ihren Herrn daraus ziehen, sonst lassen sie sich damit unverworren“ [1]). Wie alle diese Merkmale auf die mährischen Brüder zugetroffen haben, ist vorläufig nicht zu erkennen. Jedenfalls ist die Schlauheit in Einfädelung äußerer Umstände zum Vortheil des Herrn mit eingeschlossen, indem gleichzeitig Zinzendorf die

1) Eventualtestament an die Gemeinde 1738. In Büding. Samml. II. S. 279.



Streiter mit Soldaten vergleicht, welche auf Befehl des Königs ins Feld ziehen, und dabei Leib und Leben wagen[1]). Diese Einrichtung also war nicht blos auf die Mission unter Heiden, sondern auch auf Mission in den protestantischen Landeskirchen berechnet. Im letztern Sinne unternahm Zinzendorf schon 1734 vorzugehen, indem er eine Colonie der herrnhutischen Gemeinde in Holstein anlegte. Direct kam es dabei darauf an, die mährischen Brüder, welche noch aus ihrer Heimath auswandern würden, unterzubringen. Der Graf hatte nach der Kursächsischen Untersuchung von 1732 den Befehl erhalten, keine Exulanten mehr in Herrnhut aufzunehmen. Holstein aber war genügend weit von Mähren entfernt, daß die fortgesetzte Auswanderung mährischer Brüder dorthin kein Aufsehen und keine Beschwerden der kaiserlichen Regierung hervorzurufen versprach. Nach den vorbereitenden Schritten kam es zu der Ansiedelung vor Oldesloe, welche Pilgerruh genannt wurde[2]). Dieselbe wurde allerdings von der königlich dänischen Regierung nur unter der Bedingung zugelassen, daß ihre Theilnehmer weder den Grafen als ihrer Gemeinde Kirchenhaupt, noch seine Verordnungen als die Norm ihres Verhaltens achten, daß sie mit der herrnhutischen Gemeinde keine Verbindung halten, endlich daß sie keine Missionare in die königlichen Lande aussenden dürften. Jedoch war es nicht die Absicht der Colonisten, diesen Bedingungen sich zu fügen. Sie haben vielmehr sogleich durch Conventikel in der Umgegend, namentlich auch in Lübeck sich bemerklich gemacht, so daß man nicht umhin kann, gerade in dieser Thätigkeit die Bestimmung derselben zu erkennen. Das Unternehmen fand jedoch ein frühzeitiges Ende, als die Colonisten sich weigerten, dem König von Dänemark als Herzog von Holstein den Huldigungseid zu leisten. Es ist bemerkenswerth, daß ihr Prediger, J. G. Waiblinger aus Württemberg dafür das Verbot aller Eide als Anordnung Christi verwandte, worin er schwerlich Zinzendorf's Uebereinstimmung fand (S. 260); noch bemerkenswerther aber ist, daß der gerade in Gotha 1740 versammelte Brüder-Synodus eine besondere Gesandtschaft nach Kopenhagen schickte, um den Colonisten den Huldigungseid zu ersparen.

---

1) Berlinische Reden an die Mannspersonen (1738). S. 160.

2) Zum folgenden vgl. Carpzow a. a. O. S. 418 ff. In dem Bericht in den Büding. Samml. III. S. 980 sind die Hauptsachen verschleiert.

Das hat freilich nichts genützt, verräth aber eine Spannung der Brüdergemeinde gegen den Staat, welche zur Augsburgischen Confession nicht paßt, um so deutlicher aber mit bekannten Ansprüchen der römischen Kirche übereinkommt. In diesem Sinne also machten sich die von Zinzendorf ausgesonderten Streiter Christi ihren vorgeblichen Beruf zur Mission in der lutherischen Landeskirche zurecht, daß sie nicht blos die ausdrücklichen Bedingungen ihrer Aufnahme nicht achteten, sondern auch der allgemeinen Unterthanenpflicht sich zu entziehen suchten. Sie wurden jedoch genöthigt, das Land zu verlassen, und die holsteinische Kirche war von ihrer Mission befreit.

In demselben Jahr 1734, in welchem Zinzendorf diese Erweiterung seines geistlichen Territoriums zum Zweck der Mission in der lutherischen Landeskirche ins Werk zu setzen begann, ist er nachher in Tübingen als legitimer Candidat des lutherischen Predigtamtes aufgetreten. Daß dieser Schritt gar keine Folgen zu der Regelung seines Verhältnisses zur lutherischen Kirche gehabt hat, ist schon ausgesprochen worden (S. 279). Ihm folgte nämlich 1735 eine andere Unternehmung, welche die Vielseitigkeit seiner Bestrebungen recht deutlich macht. Dieses ist die Erneuerung des Brüder-Episkopates in seiner Gemeinde. Als Motiv für diesen Schritt wird die Absicht angegeben, den Heidenboten in Westindien die Ordination und das Recht zur Verwaltung der Sacramente zu verschaffen, so daß sie in Unabhängigkeit von den dort angestellten lutherischen Geistlichen dem an die Jünger Jesu gerichteten Befehl zu predigen und zu taufen entsprechen könnten. Eine Ordination unstudirter Leute, wie die mährischen Streiter waren, durfte von einer lutherischen Kirchenbehörde nicht erwartet werden. Hingegen war der preußische Hofprediger Jablonsky, welcher zugleich böhmischer Brüderbischof war (S. 239), ohne Umstände bereit, den von Zinzendorf ihm präsentirten David Nitschmann zum Bischof zu weihen (13. März 1735), nachdem der in Großpolen residirende andere Bischof Christian Sitkovius seine schriftliche Einwilligung ertheilt hatte. Allerdings gab der Graf wieder eine öffentliche Erklärung ab, daß die Aufnahme dieses Instituts in die herrnhuter Gemeinde ihrer Zugehörigkeit zur Parochie Berthelsdorf keinen Eintrag thun solle. Daß er diese Anbequemung an die lutherische Kirche fortsetzte, hatte seinen guten Grund in der Rücksicht auf die kursächsische Regierung, welche die

volle Selbständigkeit der Gemeinde in Herrnhut von dem landesherrlichen Kirchenregiment nicht zugegeben haben würde. Indessen hat die Herstellung des Episkopates der böhmischen Brüder nicht nur die angegebene Bedeutung für die Heidenmission, sondern auch den Sinn, daß die Verbindung von Herrnhut mit der Parochie Berthelsdorf nicht das Muster für die Einrichtung neuer Ansiedelungen der Brüder abgeben solle. Insofern steht jener Schritt auch in Analogie mit dem gleichzeitigen Versuch der Colonie Pilgerruh, welcher wenigstens schon ein eigener Prediger beigegeben war, wenn er auch der böhmischen Ordination entbehrte.

Festern Fuß als in Holstein vermochte Zinzendorf im Anfang 1736 in Holland zu fassen. Er hatte sich mit zahlreichem Gefolge dorthin begeben, nachdem seine Gönner ihn wiederholt eingeladen hatten, um seine philadelphischen Dienste auch dort zu leisten, und Verbindungen anzuknüpfen, welche die Heidenmission in den holländischen Colonieen befördern könnten. Um die Andachtsübungen seiner Hausgemeinde sammelten sich in Amsterdam zahlreiche Gäste, unter ihnen auch Mennoniten, Socinianer und Separatisten. Er ließ sich mit diesen Leuten speciell ein, und erregte dadurch Mißdeutungen, als ob er die Partei des Prinzen von Oranien verstärken oder die staatsrechtlichen Verhältnisse der verschiedenen religiösen Gruppen verändern wolle. Wenigstens glaubte er Anlaß zu haben, die letztere Vermuthung durch eine öffentliche Erklärung abzulehnen. Er hat wahrscheinlich diesen Klatsch und die Bedeutung, welche dadurch seiner Person beigelegt wurde, überschätzt. Soviel aber erreichte er durch die von ihm angeknüpfte Verbindung mit der verwittweten Fürstin von Oranien, daß in deren Herrschaft Yſſelstein eine herrnhutische Colonie Heerendyck angelegt wurde, welche unter Anderem zur Aufnahme der Brüder dienen sollte, deren Existenz in Holstein schon damals als unsicher erschien. Ueberdies behielt in Amsterdam seitdem eine Gruppe seiner Anhänger Bestand, welche in seine philadelphischen Bestrebungen eingegangen waren, und durch ihre Disciplin und Aemter sich gegen die anderen Kirchen abschlossen. In dem Lande, wo damals die meiste Religionsfreiheit galt, war übrigens die Gemeinde des Grafen von den staatskirchlichen Bedingungen frei, welche ihr in der Heimath durch die parochiale Verbindung mit Berthelsdorf auferlegt war, und welche in Holstein ihr auferlegt werden sollte. Deshalb bildet es einen auffallenden Contrast, daß

in demselben Jahr 1736, in welchem der Erfolg in Holland angebahnt wurde, der ursprünglichen Stiftung in Herrnhut durch das landesherrliche Kirchenregiment Schranken gesetzt und deren Verbindung mit dem Grafen durch dessen Ausweisung aus Kursachsen für die nächste Zeit gelockert wurde.

Daß eine Untersuchung der Parochie Berthelsdorf durch eine kurfürstliche Commission bevorstand, war Zinzendorf bekannt gewesen, bevor er sich nach Holland begab, und hatte ihn mitbestimmt, diese Reise zu unternehmen. Auf dem Heimweg von dort erreichte ihn in Cassel der Befehl, das kursächsische Land zu meiden; denn die Regierung rechnete offenbar darauf, daß der Graf dem Geschäft ihrer Commissarien hinderlich sein werde. Obgleich in der Berufung derselben ausgesprochen war, daß Berthelsdorf und Herrnhut Sitze einer von der Augsburgischen Confession gänzlich abweichenden Secte seien, so haben doch die Commissarien, zu denen Löscher gehörte, nicht unter diesem Vorurtheil gehandelt. Das Ergebniß der Untersuchung waren zwei kurfürstliche Verordnungen vom 1. Juli und 7. August 1737. In der ersten wurden die Conventikel in Berthelsdorf und Herrnhut so wie in der Oberlausitz überhaupt, außerdem das Auslaufen der Leute aus ihren ordentlichen Parochieen nach jenen Orten verboten, hingegen den Pastoren die regelmäßigen öffentlichen Katechisationen anbefohlen. Die zweite Verordnung sichert der Gemeinde zu Herrnhut, so lange sie bei der Augsburgischen Confession verharrt, ihre bisherige Einrichtung und Zucht zu. Jedoch sollten böhmische Brüder nicht weiter aufgenommen, die nicht bestätigten Privatlehrer, der sogenannte Katechismus Zinzendorf's [1]) und das Herrnhutische Gesangbuch abgeschafft, der Pastor Rothe wegen der von ihm eingestandenen Ueberschreitungen in der Disciplin gerügt und für den Rückfall mit Absetzung bedroht, ferner die in Berthelsdorf und Herrnhut vorhandenen Separatisten, wenn sie nicht zu Gottesdienst und Abendmahl zurückkehren, ausgewiesen, hingegen die zwei alten und unvermögenden schwenkfeldischen Weiber, so lange sie ruhig bleiben, geduldet werden [2]).

---

1) Gewisser Grund christlicher Lehre nach Anleitung des Katechismus Luther's, gegründet auf die untrüglichen Worte h. Schrift, ohne menschlichen Zusatz und Griffe der falsch berühmten Kunst. 1724. Neue Aufl. 1735.

2) Die Verordnungen sowohl bei Carpzow a. a. O. in den Beilagen S. 655 ff. als auch in Sammlung von einigen wider die Herrnhuter

Wir versuchen bei diesem Wendepunkt, eine Vorstellung von den Gemeinden an beiden Orten zu gewinnen, wozu theils die Verordnungen der kursächsischen Regierung und was damit zusammenhängt, theils die Mittheilungen von Oetinger und von Edelmann [1]), welche sich auf die Jahre 1733—35 beziehen, so wie gewisse Angaben Zinzendorf's den Stoff darbieten. Ungeachtet der parochialen Verbindung von Herrnhut mit Berthelsdorf wurde die Unterscheidung der beiden Gemeinden dadurch vorbehalten, daß an der Abendmahlsfeier der Herrnhuter kein Mitglied der Berthelsdorfer Gemeinde anders als durch Zusehen theilnehmen durfte. Dadurch war die Existenz der Brüdergemeinde in der lutherischen Kirche auf denselben Fuß gesetzt, welcher von Luther in dem bekannten Project angegeben worden ist, und welchem gemäß die Separatisten in Spener's Conventikel den Anspruch erhoben, unter sich, und nicht mit der lutherischen Gemeinde zu communiciren (II. S. 154). Diese Einrichtung entspricht nicht dem Begriff der ecclesiola in ecclesia, sondern stellt eine ecclesia in ecclesia vor die Anschauung, einen Zustand, der mit der Haltung im Einklang steht, welche Zinzendorf den vorgeblich apostolischen Gemeinden im Verhältniß zur lutherischen Kirche gegeben hatte. Den Rechtstitel einer apostolischen Gemeinde verstanden die Herrnhuter freilich nicht im Sinne der anderen Philadelphener von der Sittenstrenge und Einfachheit des Gottesdienstes. Denn als Edelmann den Wunsch äußerte, man möchte den Fußtapfen der ersten Christen immer eifriger nachspüren, erwiderte ihm einer von der Gemeinde mit ziemlichem Unmuth, daß das schon wieder etwas Nachgemodeltes sein werde, daß aber der Heiland bei diesen Anstalten eine ganz andere Oekonomie im Sinne habe. Dieses Selbstgefühl wird durch Oetinger erläutert, welcher zu seiner Ueberraschung fand, daß die Herrnhuter viel mehr Werth auf die Lieder des Grafen, als auf die Bibel legten. Freilich bestehen in Zinzendorf's Katechismus die Antworten auf die Fragen nur aus biblischen Sätzen, wie ja der Graf die Bibel gerade als Spruchbuch oder Lexikon schätzte [2]).

---

ergangenen, kaiserlichen, königlichen u. s. w. Befehlen und Verordnungen. Wittenberg u. Zerbst 1748.

1) Selbstbiographie, herausg. von Klose, S. 140—157.

2) Eventualtestament von 1738. Büding. Samml. II. S. 284.

Allein ein Buch von 283 Seiten, welches in dieser Art angelegt war, erscheint gerade nicht geeignet, die Gemeinde für die heilige Schrift zu interessiren. Dazu kam, daß Zinzendorf's Erbauungsreden nicht auf Auslegung der Schrift eingingen (S. 259). Vielmehr bestand seine Kunst darin, daß er das lockere Gefüge seiner Betrachtungen über die Versöhnung und seine Ermahnungen immer durch Anstimmung von Liederversen unterbrach, in welche die Gemeinde gemäß ihrer Kenntniß des Gesangbuches[1]) einfiel. Indem der Eindruck dieser Art des Gesanges durch die Begleitung der Orgel und der Waldhörner gehoben wurde, wurde es möglich, diese Erbauung stundenlang, ja bis in die Nacht fortzusetzen, was in der Verordnung vom 7. August 1737 verboten wird. Am Sonntag erschienen, wie Edelmann berichtet, zu besonderer seelsorgerlicher Behandlung vor dem Grafen die unverheiratheten Mitglieder der Gemeinde, nach den Altersstufen getrennt. Zuerst die unmündigen Kinder, welchen eine geistliche Melodie vorgespielt wurde, während deren Zinzendorf mit ihnen, so lange sie es litten, freundlich tändelte. Nach einer halben Stunde kamen die Kinder unter 10 Jahren an die Reihe, welche durch Gebet des Grafen und katechetische Fragen beschäftigt wurden, darauf die Knaben und die Mädchen bis zum 15. Jahre, getrennt nach einander, welche knieend aus dem Herzen oder dem Kopfe beten mußten, was ihnen sehr schwer fiel. Endlich wiederholte sich dies bei den Erwachsenen beider Geschlechter. Die Gemeinde, welche in allen religiösen Beschäftigungen die Herablassung des Grafen erfuhr, nahm nicht, wie Edelmann, Anstoß daran, daß er übrigens die Ueberlegenheit seines Standes mit dem entsprechenden Aufwand in seinem Haushalt aufrecht erhielt, und daß er manche der Brüder, die er in Gemeindeangelegenheiten sich gleich stellte, zugleich als seine Dienstboten verwendete. Denn Edelmann berichtet auch, daß nach einer Abendmahlsfeier in Herrnhut die Gemeinde an der Tafel des Grafen speiste.

Am Schlusse seiner bekannten Lebensskizze erwähnt nun Zinzendorf, daß, nachdem er sich im Gegensatz zu Dippel von der Nothwendigkeit der Straffatisfaction Christi überzeugt hätte (S. 265), er die selige Probe dieses Gedankens auch an den

---

1) Zuerst 1731 herausgegeben als Sammlung geistlicher und lieblicher Lieder, 1735 und 1737 als Gesangbuch der Gemeinde zu Herrnhut.

Herzen seiner lieben Brüder und Mitarbeiter gemacht habe, wo er haftete, und daß „seit 1734 das Versöhnopfer Jesu unsere eigene und öffentliche und einige Materie, unser Universal wider alles Böse in Lehre und Praxis geworden ist, und bleibt es in Ewigkeit.“ Man hat diese Andeutung einmal damit zu vergleichen, daß Zinzendorf von jeher die erlösende Liebe, welche Christus in seinem Leiden bewährt hat, als das Motiv seiner Frömmigkeit und seiner philadelphischen Betriebsamkeit im Dienste des Heilandes anerkannt hat, andererseits damit, daß er niemals die Nothwendigkeit des Bußkampfes zugestanden hat. In der ersten Beziehung bezeichnet die Werthlegung auf die Strafsatisfaction Christi eine erhebliche Veränderung gegen früher. In dem Schema der erlösenden Liebe Christi und der dankbaren thätigen Gegenliebe, welches die ursprüngliche Frömmigkeit Zinzendorf's umfaßte, ist die Annahme des Strafwerthes der Leiden Christi entweder ausgeschlossen oder völlig gleichgiltig. Deshalb vermochte Zinzendorf in dem Berleburger Statut eine Formel aufzustellen, welche auch Dippel unterschrieb (S. 264). Wenn ihm nun doch der Gedanke von Christi Tod als λύτρον verpflichtend erschien, und er denselben allmählich nicht mehr mit dem Teufel, sondern mit Gottes Gerechtigkeit in Verbindung setzen lernte, so gewann er dadurch ein Verständniß der allgemeinen Versöhnung, welches der protestantischen Auffassung mehr entsprach, und Folgerungen nach sich zog, welche sich mit der katholischen Devotion nicht völlig deckten. An sich ist die Bejahung oder die Verneinung der Satisfaction Christi an die Gerechtigkeit Gottes gegen die Unterschiede der praktischen Haltung im katholischen und im evangelischen Sinne gleichgiltig. Obgleich Thomas von Aquinum jene Lehre, wenn auch in modificirter Form führt, so ist dadurch keine Veränderung in der feststehenden Form der Frömmigkeit in der katholischen Kirche herbeigeführt worden. Und wenn man als evangelischer Theolog die Bedingung der Strafsatisfaction, weil sie kein schriftmäßiger Gedanke ist, für die Versöhnung der Menschen mit Gott durch Christus außer Ansatz läßt, so ist die Ueberordnung der aus der Liebe Gottes abgeleiteten Versöhnung durch Christus über den Glauben so unzweifelhaft, daß kein Anlaß zur Gleichstellung der Gegenliebe der Versöhnten mit der Liebeserweisung Christi vorliegt. Aber Zinzendorf hat den Weg zur Auffassung des Uebergewichtes der Versöhnung über die Gläubigen durch seine

Betonung des λύτρον Christi gefunden, dessen Leugnung durch Dippel dem Umstand entspricht, daß derselbe Tod und Auferstehung Christi als das typische Vorbild des Sterbens und Auferstehens der Büßenden deutet. Zinzendorf hat in dem allgemeinen Sinn, daß man in den Wunden Christi die Gnadenwahl anschaue, das Versöhnopfer desselben zu dem hauptsächlichen Lehrpunkt in seiner Gemeinde gemacht. Deshalb hat er auf die Erregung des Mitleides durch das Leiden Christi, dieses Motiv der katholischen Devotion, kein vorherrschendes Gewicht gelegt. Jedoch setzt er etwas Aehnliches an die Stelle, indem er durch die Beschäftigung der Einbildungskraft mit den einzelnen Zügen der Leidensgestalt, Blut, Wunden, Todesschweiß, eine Herzensconnexion der Einzelnen mit dem Heilande unter den Merkmalen der Zärtlichkeit und Verliebtheit hervorzurufen beabsichtigt. Unter dieser Bedingung also leitet er doch dazu an, daß der Gläubige sich dem Heiland in Liebe nnd Gegenliebe gleich stellt. Diese Verwendung des Leidensbildes Christi wäre für Zinzendorf nicht möglich gewesen, wenn er den Rückgang auf die evangelische Auffassung der Versöhnung im vollen Sinne gefunden hätte. Die Nachwirkung der katholischen Methode auf ihn wird jedoch schon dadurch klar gemacht, daß er noch 1748 die katholische und die evangelische Deutung des Leidens Christi in Eins rechnet (S. 212).

Die Ablehnung des Bußkampfes durch Zinzendorf war der Anlaß, daß Halle'sche Pietisten ihn für unbekehrt erklärten. Als ihm 1729 ein solches Urtheil des Pastor Mischke (II. S. 534) zu Ohren kam, nahm er sich dasselbe sehr zu Herzen und stellte mit sich eine Prüfung an, ob er sich so fühle und finde, daß er nothwendig, wie er wäre, verdammt sein müsse, wenn nicht der Sohn Gottes insbesondere für seine Sünde bezahlt hätte. Indem Zinzendorf, wie er sagt, damals sein Elend gründlich und seinen Erlöser selig kennen gelernt hat, erklärt er freilich, daß die geistliche Geburt nicht ohne Schmerzen erfolge; allein er fand die Gotteskindschaft darin, daß man Gott liebt, an ihn glaubt und sein Wort hält. In der Stellung der angegebenen Frage nämlich hat er schon die Nothwendigkeit des Bußkampfes umgangen, also im Voraus verneint. Er hat aber eben die Frage nicht darauf gerichtet, weil er annahm, daß wenn der Sohn Gottes gerade auch für ihn bezahlt hätte, der Bußkampf überflüssig werde. Hat er also schon 1729 diese Leistung im Widerspruch mit jener

Wahrheit gefunden, so hat er seit seinem Conflict mit Dippel den Strafwerth des Todes Christi im Verhältniß zu Gottes Gerechtigkeit nicht in der Richtung erproben gelernt, welche Johann Heermann innehält, indem er in der Reproduction der zweiten Rede von Anselm (II. S. 71) bekennt: „Ich habe es verschuldet, was du geduldet." Zinzendorf hat aus dem Strafwerthe des Leidens Christi nicht die Steigerung der Reue, der peinlichen Verwerfung seiner selbst im Vergleich mit Christus und des Schmerzes über die Sünde abgeleitet, weil er diese Art der poenitentia als eine Abstrafung innerhalb des Christenthums nicht begründet fand. Wie es in seinen Aeußerungen von 1729 angedeutet ist, so hat er auch 1741 in einer Predigt[1]) ausdrücklich vorgetragen, daß der Bußkampf deshalb überflüssig sei, weil Christus, indem er die Strafe für die Sünder ertrug, ihn anstatt der Gläubigen abgemacht habe. Diese Behauptung war für Zinzendorf folgerecht, weil er poenitentia nicht als Sinnesänderung sondern als Abstrafung verstand. Indem er also diese Art der Buße für die Bekehrung als ungiltig annahm, hat er den Ernst der Reue keineswegs verkürzen wollen, vielmehr verlangt, man müsse so lange betrübt und beschämt, niedergedrückt und geängstigt, unruhig und ohne rechten Genuß sein, bis man wisse, daß der Bußkampf Christi uns zu Gute komme. Er bezeichnet den völligen Verzicht auf eigenen Werth vor Gott als die Erfahrung, welche er selbst wiederholt gemacht habe, um aus der Unsicherheit der Gotteskindschaft zu deren Gewißheit durchzubrechen. So achtet er auch die Mitglieder seiner Gemeinde in dem Bekenntniß, arme Sünder zu sein, gerade des Versöhners sehr würdig. Dasselbe Bekenntniß, auf welches Bogatzky (II. S. 480) sich zurückzog, indem er sich zur Versicherung der Gnade nicht aufschwingen konnte, hat bei diesem Manne das Gewicht, welches der Aufgabe des Bußkampfes entspricht. Findet das nun in Zinzendorf's Ansicht nicht statt, so hat die Anerkennung, daß man blos armer Sünder sei[2]), die Bedeu-

---

1) Angehängt an Sieben letzte Reden vor der Abreise nach Amerika 1741 (Büdingen 1743) S. 108—128.

2) In einem Brief an Edelmann 9. März 1737 erklärt Zinzendorf: „Ich weiß wohl, daß ich ein armer Sünder bin und bleiben werde, so lange ich lebe. Das ist der character indelebilis, den ich habe." Edelmann, der den Brief mittheilt (Christus und Belial 1741, S. 48) hat den Satz in dem Sinne mißverstanden, als verzichte Z. auf die Heiligung.

tung, daß man um Christi willen von der Strafe freigesprochen ist, wie ein Verbrecher, dem auf dem Hochgericht das verwirkte Leben geschenkt wird. Das Prädicat drückt also gerade den Werth der Gerechtsprechung auf Grund der Straffatisfaction Christi aus. In dieser Gestalt nun giebt Zinzendorf kund, daß er von der katholischen Gegenseitigkeit zwischen der erlösenden Liebe Christi und der Gegenliebe des Erlösten seinen Weg zu der reformatorischen Darstellung der Sache gefunden hat, welche die Ueberordnung des Heilandes über den seine Schuld und Strafwürdigkeit erkennenden Gläubigen als das unumgängliche Grundschema alles Uebrigen festsetzt. Dazu hat ihn die Betonung der Straffatisfaction Christi angeleitet. Deshalb hat auch die Anregung des Mitleids mit Christi Leiden, welches die eigentlich katholische Farbe der Devotion gegen den Heiland ausmacht, nur eine geringe Bedeutung für Zinzendorf behalten. Indessen kommt es ihm doch immer auf den zärtlichen und verliebten Umgang jedes Einzelnen mit dem Bräutigam und Herzensfreund an, in welchem die Seele ihr Specialcommercium mit dem Heiland haben soll, so als wenn Niemand mehr auf der Welt wäre als der Heiland und die Seele. Dieses Verfahren wird nun einigermaßen dadurch verdeckt, daß in der liturgischen öffentlichen Darstellung der Gestalt Christi immer die rein sinnlichen Merkmale des Bluts und der Wunden, als Bedingungen der geschichtlichen Bewirkung der allgemeinen Versöhnung hervorgekehrt werden. Wenn dieser Umstand allein beachtet werden müßte, so droht die Gefahr, daß neben dieser conventionellen Darstellung der einmal festgestellten Versöhnung auch das Bewußtsein, armer Sünder zu sein, zu einer conventionellen Formel verkürzt wird, und daß dann der Fehler eintritt, den die katholischen Polemiker als die nothwendige Folgerung aus der lutherischen Rechtfertigungslehre anzusehen pflegen. Dem wird jedoch vorgebeugt, indem Zinzendorf die Aufgabe des zärtlichen Umgangs mit dem Heiland vorbehält, welche von der katholischen Devotion nicht wesentlich, sondern nur durch eine veränderte Farbe sich unterscheidet.

Edelmann bezeugt für das Jahr 1735 in seiner Weise, daß die Theilnahme der Gemeinde zu Herrnhut auf die Unternehmungen der Heidenmission durch ihre Sendboten gespannt gewesen sei, und daß Zinzendorf dieselbe durch die Mittheilung ihrer Berichte in den öffentlichen Versammlungen genährt habe. Man kann sich

das denken, wenn man erfährt[1]), daß die Untersuchungscommission im folgenden Jahre von den mährischen Brüdern nur 47 an Ort und Stelle getroffen hat, während die übrige Menge, die damals bereits auf 600 Personen angewachsen war, als Missionäre und Colonisten über die europäischen Länder des Nordens und an verschiedenen Gegenden von America sich verbreitet hatte. Derselbe Berichterstatter giebt nun an, daß in der Prüfung der religiösen Ueberzeugungen die mährischen Brüder sich genügend ausgewiesen haben; deshalb erkennt auch die kurfürstliche Verordnung sie als Genossen der Augsburgischen Confession an. Es wäre aber sehr wünschenswerth zu erfahren, was in den beiden Orten der Separatismus bedeutet hat, dessen Vorhandensein ebenfalls in jener Verordnung berührt wird. Es ist daran zu erinnern (S. 242), daß seitdem 1722 die Mähren in Herrnhut angesiedelt waren, auch Separatisten, nämlich Anhänger von Böhme und Gichtel dort Wohnsitz genommen hatten, daß jene durch diese beeinflußt worden sind, und der Separatismus unter Umständen die Brüder fast vollständig hinzureißen drohte, endlich daß die Erneuerung der Brüderdisciplin eine Art von Abfindung für den vollen Separatismus gewesen ist. Allein Spangenberg[2]) bezeugt auch noch, daß Zinzendorf nicht nur bis zur ersten Commission 1732 mit den Separatisten erstaunliche Geduld geübt, sondern sogar bis 1737 diesen Zusatz zu den Gemeinden in Berthelsdorf und Herrnhut dissimulirt habe. Diese Angabe trifft zeitlich mit der kurfürstlichen Verordnung zusammen, welche das Dasein von Separatisten in jenen Orten allerdings so darstellt, daß die Thatsache seitdem nicht mehr verheimlicht werden konnte. Dieselbe wird zunächst bestätigt durch ein Actenstück, welches von verschiedenen Landgeistlichen der Umgegend 1736 der Commission eingereicht ist, nämlich ein Verzeichniß verschiedener Irrthümer von Leuten in Berthelsdorf und Herrnhut, welche sie unter der benachbarten Bevölkerung zu verbreiten versucht haben[3]). Dieses Verzeichniß von 29 Sätzen enthält alle Ansprüche, welche jemals von separatistischen Gegnern der Kirche erhoben worden sind, um die volle Isolirung des ein-

---

1) Carpzow a. a. O. S. 428.

2) Lebensbeschreibung von Z. S. 277. 317. 353. 409. 411. Die letzte Notiz aus Naturelle Reflexionen S. 321.

3) Bei Carpzow a. a. O. S. 663.

zelnen Gläubigen von der religiösen Gemeinschaft zu rechtfertigen, bis zur Verwerfung des äußern Wortes zu Gunsten des innern. Da die kurfürstliche Verordnung die Ausweisung dieser Leute vorschreibt, falls sie nicht sich in einer zu bestimmenden Frist zum Gottesdienst und Abendmahl einfinden, so durfte Zinzendorf der Staatsgewalt dafür dankbar sein, daß sie seine apostolische Gemeinde von jenem Makel befreit hat. Indessen finden sich zwischen den rein separatistischen Sätzen jenes Verzeichnisses zwei von abweichendem Gepräge, nämlich 7. daß die herrnhutische Gemeinde die Kirche Christi sei, und die Schriften, welche wider sie geschrieben sind, Teufelslehren seien, und 24. daß die Lehre Jesu und seiner Apostel nur noch in Herrnhut, Berthelsdorf und Hennersdorf gefunden werde. Diese Sätze sind von den anderen deutlich unterschieden, und können nicht von denselben Leuten vertreten worden sein wie jene. Sie drücken eben den Anspruch aus, welchen die mährischen Mitglieder der Brüdergemeinde für dieselbe erhoben haben, dieselben Leute, welche nachher von der Commission als gute Lutheraner in der Glaubenslehre erkannt worden sind. Nach jenem ihrem Anspruch sind sie jedenfalls nicht gefragt worden; und während Zinzendorf die Anwesenheit eigentlicher Separatisten in Herrnhut bis dahin dissimulirt hat, haben die Mähren jenen Anspruch, daß sie allein die Kirche seien, vor der Commission dissimulirt. Daß die Sache sich so verhalten hat, ergiebt sich daraus, daß Zinzendorf's Ausführung über das Verhältniß der apostolischen Gemeinde zu den Landeskirchen (S. 247) von jenem Anspruch der Mähren nicht unterschieden werden kann, sondern ihn zum Hintergrund hat, und daß in späterer Zeit 1744 derselbe von den Vertretern der Mähren im Gegensatz zu Zinzendorf's Dringen auf die Augsburgische Confession deutlich ausgesprochen ist. Nachdem nun 1737 die Separatisten aus Herrnhut entfernt worden waren, fand sich Zinzendorf durch die Regierung so weit gestärkt, daß er den lutherischen Charakter der Gemeinde Herrnhut auch gegen die in ihr bestehende Minorität mährischer Brüder festzustellen unternahm. Im November jenes Jahres deponirte er einen „Entwurf der herrnhutischen Einrichtung“ [1]), in welcher er bestimmte, Herrnhut solle zu ewigen Zeiten eine ordentliche lutherische Gemeinde sein, deren Pastor alle die Functionen verrichtet, welche in

1) Ungedruckt. Nach Becker, Zinzendorf im Verhältniß zu Philosophie und Kirchenthum seiner Zeit (1886) S. 435.

der mährischen Brüdergemeinde einem Aeltesten zukommen; ferner sollen die mährischen Brüder diesen Plan sich gefallen lassen, oder in guter Ordnung und in der Stille aus Herrnhut abziehen. War nun dieses ein Zug, welcher an den seit 1731 aufgegebenen Standpunkt des Grafen erinnert, so ist diese Verfügung durch die Schritte in Schatten gestellt oder aufgewogen worden, zu welchen er durch seine Verbannung aus Sachsen bewogen wurde. Hätte er damals in Herrnhut zu wohnen fortgefahren, so würde sich vielleicht die immer vermiedene Trennung zwischen ihm und den Mähren vollzogen haben.

Bevor im Sommer 1737 die kurfürstlichen Ordnungen erlassen waren, wurde es Zinzendorf durch die Fürsprache seines Stiefvaters Natzmer möglich, nach Herrnhut zurückzukehren. Der fernere Aufenthalt daselbst würde ihm auch gestattet worden sein, wenn er einen Revers ausgestellt hätte, über dessen Inhalt jedoch nichts vorliegt. Er begegnete aber dieser Zumuthung mit dem Gesuch um eine neue Untersuchungscommission[1]), welche ihn über 17 von ihm angegebene Fragen prüfen sollte, deren Sinn nicht anders zu verstehen ist, als daß die 1736 stattgefundene Untersuchung fehlgegangen, und die von der Regierung angeordneten Einschränkungen unberechtigt gewesen seien. Das Document ist im Vergleich mit dem eben erwähnten Entwurf ein Zeugniß der Launenhaftigkeit, besonders aber der Rechthaberei, welche der Graf von da an in zunehmendem Maße ausgeübt, und mit welcher er noch oft als Querulant die Obrigkeiten behelligt hat. Es ist geradezu unverständlich, daß er noch untersucht wissen wollte, ob er jemals böhmische Emigranten aufgenommen habe, daß er die Einführung seines Gesangbuches in der Herrnhuter Gemeinde schon durch die Censur, die es passirt hat, für berechtigt achtete, daß er den Gebrauch dieses Gesangbuches in Herrnhut so gut wie in Abrede stellte. Der Pastor Rothe hatte offenbar einen andern Begriff von Ehre. Derselbe hatte die Ueberschreitungen seines pastoralen Rechtes der Disciplin in Berthelsdorf, zu welchen er durch die Adoption des Herrnhuter Statuts (S. 260) verleitet war, eingestanden, und war vor der Wiederholung solchen Verfahrens bei Strafe der Suspension oder Remotion verwarnt worden. Ohne Zweifel hat er die Unmöglichkeit erkannt, Anstöße in dieser Be-

1) Kreuzreich S. 161.

ziehung zu vermeiden, so lange die herrnhutische Verfassung in seiner Parochie bestand, was Spangenberg so ausdrückt, es sei ihm in Absicht auf die Gemeinde in Herrnhut nicht anders gewesen, als wenn ihm ein Nebel vor den Augen schwebte. Deshalb folgte er schon im Herbste 1737 einem Ruf nach Hermsdorf bei Görlitz. Wie nun Zinzendorf Jeden festzuhalten oder wieder zu gewinnen suchte, welcher jemals mit ihm in sympathische Berührung getreten war, so hat er 1744 Rothe zum Vorsteher seines theologischen Seminars in Marienborn gewinnen wollen; derselbe aber hat abgelehnt. War er nun 1737 von Berthelsdorf freiwillig abgegangen, so hat der Graf, da er den von ihm verlangten Revers nicht ausstellen wollte, im December des Jahres den Schauplatz seines bisherigen Wirkens unter Zwang verlassen, und ist vor 1747 nicht wieder dahin zurückgekehrt.

Auf Anlaß seiner Entfernung aus Sachsen begab Zinzendorf sich in die Pilgerschaft, gemäß dem besondern Sinne, zu welchem er die mährischen Brüder bestimmt hatte (S. 281). Er trat in der Fremde überall als der große Herr auf. Sein Gefolge aber bestand nicht blos aus dem seinem Stande entsprechenden Gesinde, sondern auch aus einem wechselnden Bestande der Streitergemeinde, welche seiner Winke gewärtig war. Denn, wo er war, sagt Spangenberg, da sammelten sich die Brüder und Schwestern, die im Dienst des Herrn gebraucht wurden, und waren, so zu sagen, bei ihm zu Hause. Wenn sie wieder zu den ihnen bestimmten Posten abreisten, so nahmen sie Abrede mit ihm, und wurden mit dem Segen der Gemeinde, die in seinem Hause war, begleitet. Veränderte er seinen Aufenthalt, so gingen die Brüder mit, die zum Dienst des Heilands und seiner Kirche hauptsächlich bestimmt waren. Und so war sein Haus nicht nur in dem Sinn ein Pilgervolk, wie der Apostel alle Kinder Gottes Fremdlinge genannt hat, sondern in einem ganz eigentlichen Sinn. Er war dann der Hausvater und sorgte für die Nothdurft, nicht nur nach Vermögen, sondern über Vermögen. Wer von der Gemeinde etwas Eigenes hatte, sorgte für seine Bedürfnisse; wer nichts hatte, dem wurde geholfen, so gut man konnte; wer eine Gabe zum Dienen in dem gräflichen Haushalt hatte, wurde dazu gebraucht, nahm aber keinen Lohn. Zinzendorf hatte, um die Gemeinde in Herrnhut in Stand zu setzen, schon erhebliche Schulden gemacht, so lange er daselbst noch ungestört war. Als er zum ersten Male in Hol-

land sich aufhielt, erbot sich ein eifriger Anhänger des Grafen, Matthäus Beuning, alle Darlehen abzulösen, um unter billigeren Bedingungen als der einzige Gläubiger ihm gegenüber zu stehen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß Zinzendorf fortgefahren hat Schulden zu machen, da sein Besitz schon längst den Kosten seiner Unternehmungen nicht gewachsen war, um so weniger aber der Lebensweise, welche er seit 1736 in einem gewissen Communismus mit der Pilgergemeinde führte. Seine Gegner erklärten sich die Möglichkeit dieser Existenz durch die Hypothese der „Heilandskasse", in welche jedes Glied der Gemeinde zu steuern habe. Um sie zu füllen, hieß es, bemühe sich auch der Graf, wohlhabende Leute in seinen Kreis zu ziehen und an sich zu fesseln, und es wurden bestimmte Personen genannt, welche auf diese Weise ausgebeutet worden wären[1]). Nun haben Zinzendorf und die Seinen die Existenz der Heilandskasse im Ganzen und die einzelnen Fälle von Ausbeutung bestimmter Personen in Abrede gestellt; es ist demnach unmöglich, die Wahrheit in dieser Beziehung vollständig zu ermitteln. Jedoch einmal liegen zwei Fälle vor, welche auf die Finanzpolitik des Grafen ein eigenthümliches Licht werfen. Nämlich als Oetinger bei ihm verweilte, hat er demselben zugemuthet, ihm sein Vermögen, 5000 Gulden, natürlich als Darlehen zu übergeben, was dieser in seinem Mißtrauen gegen die „schraubenhaften Principien" des Grafen abgelehnt hat, wahrscheinlich weil die Zinsen nicht gesichert waren. Ferner hat derselbe dem Freiherrn von Pfeil, als dieser sein Anhänger war, 1734 einen Bruder mit der Aufforderung zugeschickt, ihn aus seinen Schulden auszulösen, auch wenn er selbst von seinem Eigenthum verkaufen und verpfänden müßte[2]). Außerdem hat 1743 Zinzendorf in einer zu Philadelphia an die Gemeindearbeiter gehaltenen Rede ausgesprochen[3]), daß aller Ankauf der Güter und der nöthige Unterhalt der Geschwister (in Pennsylvanien) auf ihn falle. Nun wüßten dieselben, daß er arm sei, und daß er dem Heiland danke, ein Armer zu sein, der reich machen darf. In Ansehung seiner Person pflege er wenig zu disponiren; aber durch die Gnade seines Heilandes bringe er

1) Vgl. Fresenius, Bewährte Nachrichten I. S. 39. Bothe, Entdecktes Herrnhutisches Ehegeheimniß I. S. 80 ff.

2) Oetinger's Lebensbeschreibung herausg. von Ehmann, S. 569. Merz, Pfeil S. 77.

3) Büding. Samml. III. S. 227 f.

es auf, wenn im Reiche seines Heilandes und zu seiner Sache auch Summen aufzubringen sind. Er sagt seinen Zuhörern deshalb, sie würden ihm nicht zur Last fallen, und verlangt nur Ordnung in ihrem Haushalt, da er vorlängst mit dem Heiland den Bund gemacht habe, daß sein Vermögen ungezählt dem Heiland gehören solle. In den Gemeinden habe man viel übriges Geld, besonders in Bausachen ausgegeben; Ersparnisse kommen nicht unserem Kasten, sondern der General-Oekonomie des Lammes und seiner Glieder zu Gute, und „unser Principium bringt es mit sich, dem Satan ausdrücklich den Rang dadurch abzulaufen, daß wir die Sachen alle so anfangen, wie sie uns nicht leicht jemand nachmachen wird.“ Auf der andern Seite aber müßten sie möglichst vorsichtig handeln, daß der Herr sie nicht mit Mangel züchtigen müsse. Entweder ist ein Commentar zu diesen Aussprüchen nöthig, oder sie bezeugen eine ungewöhnliche Virtuosität im Schuldenmachen als die Praxis des Grafen.

In die Frist zwischen der Ausweisung desselben aus Sachsen und dem Aufenthalt in Herrnhut, welcher ihm trotzdem nachher gestattet wurde, also von April 1736 bis Juni 1737 fallen nun so viele und verschiedenartige Unternehmungen desselben, daß die gegen ihn gerichtete Maßregel der sächsischen Regierung geradezu als die Bedingung seiner erweiterten Wirksamkeit erscheint. Ein Besuch bei dem Freiherrn von Schrautenbach zu Lindheim in der Nähe von Büdingen hat Zinzendorf den Anlaß gegeben, sich auf der benachbarten Ronneburg anzusiedeln. Dieses Besitzthum des Grafen von Isenburg-Wächtersbach beherbergte in seinen verfallenen Gebäuden eine Anzahl von Familien von der Art, wie sie auch den schwäbischen Reichsrittern (S. 109) willkommen war, um deren Gefälle zu vermehren. Darunter waren auch Juden, Separatisten und Anhänger des Inspirationsgeistes. Der Graf nahm unter ihnen Wohnsitz, um die armen und elenden Leute für den Heiland zu gewinnen, und hatte es besonders darauf abgesehen, der Inspirationsgemeinde Abbruch zu thun (S. 268). Indessen dauerte diese Unternehmung im Sommer 1736 nur einen Monat, da die öffentlichen Andachtsübungen, welche Zinzendorf hielt, mit den Rechten des landesherrlichen Kirchenregiments nicht in Einklang standen. Charakteristisch ist nun, wie Zinzendorf sich über die Competenz seines Standesgenossen hinwegzusetzen erklärt; er achtet es für unleidlich, daß er in der Arbeit an den Seelen gehemmt

werde; wie er sich seit zehn Jahren überall durchgearbeitet hat, so will er auch hier sich nicht wehren lassen, sondern über seiner Passion für den Heiland auch Leib und Leben daran wagen. Das waren hohle Worte; denn der Graf von Wächtersbach trachtete ihm nicht nach dem Leben. Ueberdies verließ Zinzendorf nach vierwöchentlichem Aufenthalt die Ronneburg, um dringenden Einladungen nach Livland und Esthland Folge zu leisten (Ende Juli 1736).

In diesen russischen Provinzen war während der Nöthe des nordischen Krieges die lutherische Geistlichkeit so reducirt worden, daß in ihre Reihen eine Menge von eingewanderten Deutschen aufgenommen werden mußte, welche meistens Pietisten aus der Halle'schen Schule waren. Diese Pastoren empfanden in ihrem Eifer um die Seelsorge und als Ausländer die Schwierigkeiten in der Behandlung der lettischen Bevölkerung in hohem Maße[1]). Einer von ihnen, Grüner, der in Halle studirt und 1727 Zinzendorf kennen gelernt hatte, erbat sich von dem Grafen die Zusendung einiger böhmischer Brüder zur Bestellung seiner Haushaltung. Darauf wurden 1729 der Zimmermann Christian David und zwei Andere nach Riga geschickt. Sie brachten ein Empfehlungsschreiben an einen Geistlichen daselbst, und dieser hielt sie ihrem Auftreten gemäß für Exulanten, welche Arbeit und möglicherweise Unterstützung suchten. Indessen nach kaum fünf Wochen wurde es offenbar, daß sie Erbauungsstunden hielten. Als sie deshalb aus der Stadt verwiesen waren, begaben sie sich zu Grüner. Da aber derselbe sie zu ihrer eigenmächtigen Thätigkeit in seiner Gemeinde nicht zuließ, zogen sie zu der Generalin von Hallart nach Wolmarshof, welche als Freundin Francke's in dessen Auseinandersetzung mit Löscher vorgekommen ist (II. S. 421), und welche in Francke's Art sich der lettischen Bevölkerung durch Verbreitung der Bibel und Gründung von Schulen eifrig annahm. Sie ließ sich jetzt von den Sendboten Zinzendorf's so einnehmen, daß sie, und mit ihr eine Anzahl pietistischer Pastoren sich entschloß, die apostolischen Anstalten der Brüdergemeinde in Livland in den Gemeinden aufzurichten, über welche man verfügte. Zwar verließen die ersten Sendboten Livland schon nach einem halben

1) Zum Folgenden vgl. Th. Harnack, Die lutherische Kirche Livland's und die herrnhutische Brüdergemeinde (1860) S. 24 ff.

Jahre; indessen kamen Andere, unter denen besonders David Nitschmann (S. 283) zu nennen ist, und halfen das Interesse an den herrnhutischen Anstalten befestigen. Als nun im September 1736 Zinzendorf selbst eintraf, fand er in Riga, dann in Orellen bei dem General von Campenhausen, in Wolmar, endlich in Reval das lebhafteste Entgegenkommen der Gleichgesinnten, welche ihn als Reformator begrüßten. Wie der Pietismus in Norddeutschland überhaupt den Klerus und den Adel zusammengeführt hatte (II. S. 499), so bemühten sich in den Ostseeprovinzen Mitglieder beider Stände bei dem Grafen darum, ihr Land und ihre Kirche des in Herrnhut waltenden Segens theilhaft zu machen. Man begehrte von ihm die Sendung von Brüdern, welche theils als Handwerker, Dienstboten, Ackerbauer, Aufseher, theils als Hauslehrer, Katecheten, Aerzte der eingeborenen Bevölkerung zu bürgerlichen und christlichen Vorbildern dienen sollten. In den nächsten Jahren kamen auch solche Personen bis zu fünfzig an der Zahl. Sie kamen aber mit dem Auftrag und der Absicht, Conventikel zu sammeln, und in ihnen die besonderen Einrichtungen Herrnhut's zu treffen. Den Mittelpunkt bildete ein von der Frau von Hallart in Wolmarshof errichtetes Seminar zur Ausbildung von Lehrern lettischer Nation, und ein daselbst errichtetes Versammlungs- oder Bethaus auf dem Lammsberge. Auch wurde eine Anzahl von Schulhäusern an verschiedenen Orten mit der Bestimmung gebaut, zugleich zu gottesdienstlichen Versammlungen zu dienen. Es gereichte diesen Bestrebungen zum Vortheil, daß eine kirchenregimentliche Auctorität, der Generalsuperintendent Fischer bei der Visitation 1739 die Wolmar'schen Anstalten lobte, und überhaupt den kirchlichen Hilfleistungen der Brüder geneigt war. Dadurch fand sich die Brüderschaft, unter ihnen besonders ein ehemaliger Perrückenmacher Biefer aus Bergen bei Frankfurt a. M., reformirter Confession, welcher die mährische Ordination zum Presbyter empfangen hatte [1]), berechtigt, ihre liturgischen und politischen Ordnungen überall einzuführen, wo man Conventikel zu Stande gebracht hatte.

---

1) Bei Fresenius IV. S. 3 ff. findet sich über ihn ein Bericht, welcher mittheilt, daß er sich vor einer Commission zu den lutherischen Symbolen bekannt, dieselben aber nicht hat angeben können, und dann erklärt hat, den Brüdern und ihm sei es gleichgiltig, zu einer der beiden protestantischen Religionen sich zu bekennen.

Das entsprach der Absicht, in welcher Zinzendorf den beweglichen Theil seiner Gemeinde zu Streitern bestimmt hatte, um das Evangelium unter die Heiden, oder wo sie sonst Beruf haben würden, zu bringen (S. 281). Die Wirkungen dieser Mission in der lutherischen Landeskirche von Livland und Esthland standen aber auch durchaus im Einklang mit dem Gesichtspunkt, unter welchem der Graf die Stellung seiner apostolischen Gemeinde zu den lutherischen Landeskirchen beurtheilte. Indem er seine Verpflichtung gegen dieselben, abgesehen von der Unterordnung Herrnhut's unter die Parochie Berthelsdorf und das sächsische Kirchenregiment, dadurch erschöpft dachte, daß er das lutherische Bekenntniß theilte, setzte er die Ansprüche seiner apostolischen, aus lauter activen Christen bestehenden Gemeinde den geltenden Ordnungen in der Kirche entgegen, welche vorgeblich blos menschliche Auctorität darstellten. Er meinte durch jenes Zugeständniß berechtigt zu sein, seine Kirchenform als Verfassung und Verwaltung der Sacramente in dem Schooße der Landeskirchen einzurichten (S. 248). Aus diesem Verfahren entsprang in Livland dieselbe Ueberhebung der Brüder gegen die Vertretung des lutherisch-kirchlichen Systems, welche gemäß der Meldung der Herrnhut benachbarten Pastoren 1736 in diesem Ursitz der apostolischen Gemeinde nachgewiesen ist (S. 293). Sie beurtheilten in Livland diejenigen Prediger, welche „sich nicht unter die Gnade der Gemeinde beugen wollten", als Gesetzprediger, die nichts als den Katechismus verständen, immer nur auf die Buße drängen, keine Erfahrung von der Gnade hätten, und es nur darauf absähen, daß die Leute zur Kirche und zum Abendmahl gingen, und ein fromm ehrbares Leben führten. Aber die Erregung unter dem Landvolk steigerte sich zu offenbarer Feindseligkeit gegen die Kirche, welche Babel, deren Katechismus ein unbrauchbares, ja für die Begnadigten schädliches Buch sein sollte. Sogar Erscheinungen von ekstatischer Inspiration traten ein, ferner Ablehnung der Sacramente oder Wiedertäuferei und andere fanatische Aeußerungen des sectirerischen Geistes, in welchem die Etablirung einer ecclesia in ecclesia vorgenommen worden war. Freilich hat Zinzendorf diesen Erfolg nicht beabsichtigt, hat auch viele Schritte der mährischen Brüder in Livland nachträglich mißbilligt. Hieraus ergiebt sich, daß er dieselben, namentlich wenn sie ihm räumlich fern waren, keineswegs in sicherer Hand hatte. Allein er ist doch für deren Ausschreitungen mit verantwortlich;

denn er hatte durch seine Fügsamkeit gegen ihre Ansprüche sie erst auf die Bahn gebracht. Indem er sich vorspiegelte, nur Spener's gut gemeinten Plan fortzusetzen, hat er der lutherischen Kirche aufhelfen wollen. Was er aber auf jener Versuchsstation in Livland und Esthland wirklich herbeigeführt hat, ist die Zerrüttung der lutherischen Kirche durch sectirerisches Treiben.

Harnack, der diese Eingriffe der Streiter der apostolischen Gemeinde dargestellt hat, bezeichnet als das Unrecht derselben, daß wenn dieselben auch durch Privatpersonen und Geistliche auf ihre Hand gerufen worden seien, sie doch keinen ordentlichen Beruf zu ihrer Wirksamkeit in der lutherischen Kirche gehabt hätten. Denn das Kirchenregiment habe sie dazu nicht bevollmächtigt. Indessen reicht dieser Gesichtspunkt nicht aus, um eine Schuld der Herrnhuter festzustellen. Jene Unterscheidung nämlich ist denselben gar nicht verständlich gewesen, und sie mußte ihnen nothwendig verhüllt bleiben, da der Generalsuperintendent selbst, also eine kirchenregimentliche Person, sie nicht nur mit Bewußtsein gewähren ließ, sondern auch ihren Anstalten Lob spendete. Die directe Schuld also haben die Pastoren zu tragen, welche einschließlich ihres Vorgesetzten die Zulassung der Herrnhuter Gehilfen ohne Erlaubniß des Oberconsistoriums für statthaft achteten. Diese sind auch, als nachher viele von ihnen gegen die Brüdergemeinde umgestimmt wurden, von Zinzendorf als solche bezeichnet worden, welche die Verantwortung der ihnen selbst lästig werdenden Zerrüttung der Kirche auf sich zu nehmen hätten. Die Gründe, mit denen Harnack[1]) sie zu entlasten, und die Schuld den Herrnhutern zuzuschieben sucht, erscheinen nicht als bündig. Denn daß die Pastoren für die Herrnhuter blind eingenommen und nicht dazu berechtigt gewesen seien, ihnen ihre Wirksamkeit zu gestatten, konnte für die von ihnen Gerufenen kein Gegenstand der Erwägung und kein Anlaß zum Mißtrauen sein. Harnack konnte das Unrecht der Herrnhuter gegen die lutherische Kirche seines Vaterlandes, welches er schmerzlich empfindet, nur beweisen, wenn er die Stellung, welche ihnen Zinzendorf zur lutherischen Kirche überhaupt angewiesen hatte, erforscht und die darin obwaltenden Widersinnigkeiten klar gemacht hätte. Umgekehrt sucht der Vertheidiger des von Harnack angefochtenen Verfahrens der Brüdergemeinde in Livland, H. Plitt[2])

1) A. a. O. S. 49.

2) In dem S. 199 angeführten Buche S. 16 ff. 77 ff. 107.

das Recht derselben, innerhalb der lutherischen Kirche Conventikel zu sammeln und auf herrnhutischen Fuß zu setzen, in folgender Betrachtung sicher zu stellen. „Wenn, wie es scheint, jede Abtheilung der christlichen Kirche den Beruf vom Herrn empfangen hat, die ihr besonders klar gewordenen Schriftwahrheiten zu treiben, damit die eine von der andern lerne, so ist der Brüdergemeinde die Weisung von dem Haupt der ganzen Kirche gegeben, außer anderen ihr wichtig gewordenen Wahrheiten zur Seligkeit ihren Miterlösten zu predigen von der wahren Gestalt der Union, von dem Einssein mit Christo, von der Kraft der Bruderliebe, welche nicht die Uebereinstimmung in allen einzelnen Lehrpunkten und äußeren Kirchenformen bedarf." Wenn demgemäß nicht in Zweifel gezogen wird, „daß ein solcher Orden vom Herzen Jesu, eine solche Gemeinschaft des apostolischen Lebens, ein solcher Bund des verinnigenden und vereinigenden Liebesglaubens seinen göttlichen Beruf habe", so könnte doch die Wirksamkeit der in sich selbständigen Brüdergemeinde in einer andern Kirche Bedenken erregen. Dieselben würden nun nach Plitt berechtigt sein, wenn die evangelische Kirche unter Einer rechtlichen Verfassung stände; dann würde die Brüdergemeinde als ein „Orden des inwendigen Lebens" der Genehmigung des evangelischen Kirchenregimentes zur Wirksamkeit auf dem Boden der evangelischen Gesammtkirche bedürfen. Da aber der gesetzte Fall nicht stattfinde, so brauche sie die Rechtsnormen der particularen Kirchen nicht zu respectiren, wie ja auch die Reformation und der Pietismus sich um solche Auctoritäten nicht gekümmert haben.

In dieser Beweisführung wird die Brüdergemeinde einmal als eine Abtheilung der christlichen Kirche der lutherischen und der reformirten Particularkirche gleich gestellt, darauf als ein Orden denselben ungleich gestellt. Jene Gleichstellung wird daran geknüpft, daß, wie es scheint, jede evangelische Particularkirche auf verschiedene einzelne Schriftwahrheiten gegründet und angewiesen sei[1]). Indem aber der Brüdergemeinde unter diesen die Centralwahrheiten von der Einheit der Kirche und ihren richtigen Bedingungen anvertraut sein sollen, so wird ihr das Recht und die

1) Das ist kein origineller Gedanke von Plitt; schon Spangenberg, Idea fidei fratrum § 253 redet davon, daß jeder Abtheilung der Kirche gewisse Wahrheiten anvertraut sind, über denen sie zu halten habe.

Pflicht zugesprochen, wie ein Orden für diese Zwecke in den beiden anderen evangelischen Kirchen Mission zu treiben. Diese Beurtheilung ruht auf sehr schwachen Füßen, und Plitt gesteht dieses selbst ein mit jener Formel: wie es scheint. Man verräth doch wenig Verständniß der Geschichte, wenn man die lutherische und die calvinische Kirchenbildung auf eine so dürftige Bestimmung schätzt, wie es den Herrnhutern beliebt. Schon die eigenthümliche Gestalt der Frömmigkeit, wie des sittlichen und politischen Charakters in den beiden Kirchen beweist es, daß nicht verschiedene einzelne Schriftwahrheiten in ihnen getrieben werden, sondern daß ihnen bestimmte Gesammtanschauungen vom reformatorischen Christenthum eigen sind, welche im Grunde übereinstimmend doch in den Folgerungen so modificirt sind, wie es einerseits zu dem germanischen, andererseits zu dem romanisch-celtischen und germanisch-celtischen Volksthum unter den damit zusammen treffenden geschichtlichen und politischen Verhältnissen paßte. Mit diesen Größen ist die mährische Brüderkirche nicht gleichartig, so gewiß Plitt mit Recht sie als Nachbildung der Urgemeinde deutet, in welcher Alle Ein Herz und Eine Seele waren, weil sie gering an Zahl und noch nicht in die Verwickelungen eingetreten waren, welche eine lange Geschichte erfüllen. Nun ist jene Haltung der Urgemeinde in der katholischen Kirche das Muster aller Ordensbildungen, innerhalb des Protestantismus das Muster und der vorgeblich geschichtliche Rechtstitel aller Secten. Indem also Plitt selbst die Brüdergemeinde einen Orden nennt, so nimmt er dadurch die zuerst ausgesprochene Gleichstellung der Brüdergemeinde mit der lutherischen und der reformirten Kirche zurück. Da es sich aber um eine Erscheinung im Protestantismus handelt, so giebt er uns das Recht, jene uneigentliche, nur nach der Analogie mit katholischen Erscheinungen bemessene Bezeichnung der Brüdergemeinde durch den Titel der Secte zu ersetzen. Denn dieselben Motive besonderer Frömmigkeit, welche auf katholischem Boden zu neuen Ordensstiftungen führen, wirken auf protestantischem Boden zur Bildung von Secten (I. S. 236). Plitt aber war auch durch das, was er beweisen will, genöthigt, jenen Wechsel in der Artbestimmung der Brüdergemeinde vorzunehmen. Denn wenn die verschiedenen Abtheilungen der evangelischen Kirche, zu welchen er die Brüdergemeinde rechnet, durch ihre Einseitigkeit darauf angewiesen sind, von einander zu lernen, so ist die Missionsthätigkeit

der einen in der andern entweder überhaupt ausgeschlossen, oder kann nur so gefolgert werden, daß ein gegenseitiges Recht jeder Particularkirche für die Mission in den anderen festgestellt wird. Allein daran denkt Plitt gar nicht, daß man für die lutherische oder die reformirte Kirche in der Brüdergemeinde Mission treiben dürfe. Nimmt er also in Hinsicht der Mission in anderen Kirchen ein Privilegium der Brüdergemeinde in Anspruch, so mußte er sie als ungleichartig mit ihnen, also als Orden bezeichnen, oder wie es richtiger ist, als Secte. Dieses Privilegium der Brüdergemeinde schließt aber die zuerst behauptete Coordination derselben mit der lutherischen und der reformirten Kirche aus, weil jede Secte sich selbst höher schätzt als die Kirchen, welche nach geschichtlicher Nothwendigkeit über das Muster der Urgemeinde hinausgekommen sind. Die Unklarheit, welche diese Erörterungen von Plitt durchdringt, ist von derselben Art, in welcher Zinzendorf sich das Verhältniß seiner Gemeinde zur lutherischen Kirche zurechtlegte, und welche es ihm erlaubte, bald sich zu der letztern zu halten, bald sich ihr entgegenzusetzen. Habituelle Unklarheit entzieht sich nun stets der Belehrung durch klare Gründe; es muß also genügen, in dem vorliegenden Falle das Verfahren der Herrnhuter in Livland aus ihrem sectirerischen Charakter zu erklären. Das Motiv der christlichen Liebe aber, welches für jene Mission in der lutherischen Kirche geltend gemacht wird, läßt deren Eingriffe nicht erträglicher erscheinen, weil in diesem Falle die Liebe ohne die Achtung vor der Eigenthümlichkeit der lutherischen Kirche ebenfalls unklar, und deshalb nicht rein ist.

Außer der Unternehmung in Livland und Esthland, welche die Missionsabsichten des Grafen auf dem Boden einer lutherischen Landeskirche anschaulich macht, und nach Lage der Sache die ausführliche Beurtheilung erforderte, welche nicht ohne Vorgreifen in die nächsten Jahre erfolgen konnte, fällt in die Frist zwischen der Verbannung Zinzendorf's und seinem vorläufig letzten Aufenthalt in Herrnhut (April 1736 bis Juni 1737) seine Ordination zum mährischen Bischof durch Jablonsky in Berlin 20. Mai 1737. Dieselbe erfolgte unter Zustimmung des Königs Friedrich Wilhelm I. Wie es jedoch dazu gekommen ist, wird in der Darstellung Spangenberg's nicht deutlich gemacht; mit Hilfe von Urkunden und anderen Mittheilungen ergiebt sich folgender Zusammenhang. Auf der Rückreise von Livland schrieb der Graf

aus Memel 15. October 1736 an den König einen Brief, in welchem er ihm seine geistlichen Dienste bei den in Litthauen kürzlich angesiedelten Auswanderern aus Salzburg antrug. Er erklärt zwar, sich persönlich dieser Sache nicht ganz aufopfern zu können, und lehnt den Verdacht ab, die Gemeinde in Herrnhut dahin verpflanzen zu wollen. Indem er aber meint Mittel zu finden, um die Arbeit unter den Salzburgern zu unternehmen, nämlich Brüder aus Herrnhut, so bittet er den König, ihn selbst durch geeignete Männer prüfen zu lassen, wieweit seine Person und Vorschläge annehmlich sein könnten. Demgemäß wurde er, nachdem er 25. October in Berlin angekommen war, durch Jablonsky nach Wusterhausen beschieden, wo er in mehreren Gesprächen dem König Vertrauen abgewann. Dadurch sah er sich veranlaßt, einen Plan über die von ihm projectirte Einrichtung unter den Salzburgern vorzulegen[1]. Er schlug vor, in Litthauen oder Preußen eine Colonie von gottesfürchtigen Salzburgern anzulegen, die unter der Hand ausgewählt würden. Bei dieser Anlage solle nicht auf die Errichtung einer Parochie, viel weniger auf einen Kirchenbau Bedacht genommen werden, bis der Haufe sich zum Bleiben eingerichtet habe; sondern man solle die religiöse Pflege der Ansiedler einem und allmählich mehreren Katecheten anvertrauen; inzwischen möchten sich die Leute an dem nächsten Pfarrort zur Communion halten, mit Vorbehalt der Parochie, Waisenanstalt oder dergleichen Emergentien. Auf diesem Wege könnte eine solche Gemeinde theils zu religiösem Vorbilde für Andere, theils zur Hebung des Commerciums dienen. Indem endlich der Antrag hinzugefügt wird, daß die sämmtliche Nutzung aus dieser Colonie in des Königs Kasse fließen soll, wird von Zinzendorf angenommen, daß der Privatunternehmer, dem die Einrichtung zu übertragen wäre, die eigentliche Absicht zunächst zu verbergen hätte. „Wäre es aber Ihrer Majestät gefällig, das Werk dem Unternehmer auf seine Gefahr zu übergeben, und nur die landesherrlichen Gefälle daraus zu erheben, so müßte darüber eine eigentlichere Abrede genommen werden, weil Ihrer Majestät allerunterthänigster Diener, weil er mit einem Handel der Nahrung zu Werke gehen muß, sich nicht gern über sein Ziel waget." Dieses Project eröffnet eine bisher noch nicht vorgekommene Seite

1) Der Brief vom 15. Oct. und dieser Plan sind zuerst veröffentlicht von Varnhagen a. a. O. S. 200. 205.



der Bestrebungen Zinzendorf's. Um ein Filial von Herrnhut in Litthauen zu erreichen, wendet er sich zugleich an das wirthschaftliche, wie an das religiöse Interesse des Königs; und er meint die Unabhängigkeit jenes Filials von der allgemeinen Kirchenordnung um so sicherer zu stellen, als er dessen Bestehen mit dem ausschließlichen financiellen Interesse des Königs verknüpft denkt, welches er jedenfalls falsch deutet, da nachher das Project spurlos verschollen ist. Auf diesen Plan jedoch beziehen sich ohne Zweifel zwei Briefe des Königs an Jablonsky, 28. October und 2. November[1]). Der erste nämlich trägt dem Hofprediger auf, die Punkte, welche Zinzendorf zu proponiren hat, mit ihm zu erwägen. Der andere bestätigt den Empfang des über diese Unterhandlung abgestatteten Berichts, und fügt hinzu, daß die Errichtung eines Waisenhauses in Litthauen gut, aber noch nicht ausführbar sei. Derselbe Brief erwähnt endlich, daß der König die vom Grafen begehrte Prüfung seiner lutherischen Rechtgläubigkeit den beiden Pröpsten Reinbeck und Roloff aufgetragen habe. Diesen Männern übergab Zinzendorf zunächst seine Schriften, und nachdem er Berlin verlassen hatte, traf er mit seiner Gemahlin, welche auf der Ronneburg nicht mehr bleiben konnte, Anfang November in Frankfurt a. M. zusammen.

Hier sammelten sich um seine Hausgottesdienste die Erweckten, welche ihn schon ein Jahr vorher, gegen Ende 1735 schriftlich begrüßt hatten. Auch in dem Hause des Perrückenmachers Bieser (S. 299) bildete sich ein Conventikel. Der Rath und ein Theil der Geistlichkeit stellten sich nicht ungünstig gegen das Unternehmen des Grafen, und er benutzte diesen Umstand, indem er eingestand, daß er unter seinen Anhängern Aemter eingesetzt hätte, zu dem Vorschlag an Rath und Consistorium, das letztere möge die mit Aemtern bekleideten Brüder auf ihre Tauglichkeit prüfen, und nöthigen Falles einen Wechsel unter ihnen veranlassen[2]). Durch diesen Antrag und durch die Fügsamkeit, mit welcher er das Verbot des Bieser'schen Conventikels hinnahm, wollte er ohne Zweifel erreichen, daß seine Gemeinde innerhalb der lutherischen

1) Büdingische Sammlung III. S. 966. Von dem zweiten Brief hat Spangenberg IV. S. 999 den Schluß über das zu errichtende Waisenhaus weggelassen.

2) Büding. Samml. II. S. 236.

Kirche officiell anerkannt werde. Besondere Mühe gab sich Zinzendorf um einige Separatisten in Frankfurt. Drei derselben ließen sich von ihm gewinnen und wurden sogleich mit Aemtern beauftragt; hingegen leistete ihm Andreas Groß (II. S. 364) beharrlichen Widerstand, und suchte auch des Grafen Werbung um die anderen Separatisten zu vereiteln. Da hat Zinzendorf ausgesprochen, wenn dieses ihm gelänge, werde er noch in diesem Jahr ein Mann des Todes sein. Das war eine kurze Frist, da jene Rede in den Anfang December 1736 gefallen ist. Zinzendorf hat noch nach 15 Jahren sein Recht zu solchem Verfahren aufrecht erhalten, indem er erklärte, er ergrimme gegen gewisse Personen und wünsche sie ausgerottet zu sehen, gegen welche auch Christus ergrimmt sei und Paulus jenen Wunsch geäußert habe[1]). Während Groß selbst jenen Fluch mit mitleidigem Achselzucken hingenommen hat, vermuthet Spangenberg, er habe sich wegen des Fluchs in Acht genommen, und sei deshalb vom Tode verschont geblieben.

Das erste Vierteljahr 1737 ist durch eine Reise des Grafen nach Holland und England ausgefüllt, welche er zu dem Zweck unternahm, die Missionen der Brüder nach holländischen und englischen Colonieen sicher zu stellen, und welche ihm die Gelegenheit gab, sowohl in Amsterdam als in London durch seine Andachtsübungen Anhänger zu sammeln. Der wichtigste Erfolg aber war, daß der Erzbischof von Canterbury, Johann Potter, wenigstens für seine Person ihm die Erklärung ausstellte, daß er die mährische Kirche für rechtgläubig und apostolisch halte, und kein Engländer, der die Kirchengeschichte kenne, an ihrer bischöflichen Succession Zweifel hegen dürfe. Nach Frankfurt zurückgekehrt, richtete der Graf ein Abschiedsschreiben an den dortigen Rath, in welchem er aussprach, daß wenn seine Anhänger daselbst sich separirten, die Geistlichen daran schuld sein würden, und erließ mit Rücksicht auf die in Berlin bevorstehende Prüfung durch die Pröpste eine Erklärung seines Sinnes und Grundes für die evangelische Kirche[2]), welche er als die sechste der Art zählte. Schon hiedurch ist dieselbe mit einem gewissen Anspruch bekleidet; außerdem durch eine ausführliche Klage über Mißdeutung seiner Schriften, da er doch

---

1) **Spangenberg**, Darlegung richtiger Antw. S. 88.
2) Büding. Samml. I. S. 168. 465.

für einen Grafen orthodox genug und dabei so ehrlich sei, daß wenn es nöthig sei, er wohl in Güte zurechtzuweisen wäre. Die Anfechtungen, welche die Rechtgläubigkeit seines Gesangbuchs erfahren hatte, weist er nun durch die Berufung auf die Rechtgläubigkeit des Censors desselben zurück, und wirft darauf die Frage auf: Wie bringen wir es dazu, daß uns die evangelische Kirche auf dem Schooße behält, ohne sich deshalb unter sich selbst zu trennen? In diesen Worten kommt, wahrscheinlich gegen die Absicht Zinzendorf's, die Situation zu klarer Anschauung, in welche er die lutherische Kirche gebracht hat. Die Frage hat eine Tragweite, welche über den vorliegenden Fall weit hinausreicht. Daß abweichende Beurtheilung seines Gesangbuches durch lutherische Theologen die Kirche in die Gefahr der Trennung versetze, spiegelte sich Zinzendorf in dem Hochgefühl seiner Tendenzen nur vor. Aber daß er mit seiner Gemeinde der lutherischen Kirche auf dem Schooße sitzen, d. h. die mährische Kirche mit ihrer eigenen Verfassung in der lutherischen Kirche ansiedeln wollte, mußte zu Verwirrungen und dann zu Trennungen in derselben führen. Diesem zu befürchtenden Ausgang seines eigenmächtigen und zweiseitigen, widerspruchsvollen Wirkens widmet er aber keine genaue Beachtung, sondern stellt sein Recht, so zu handeln, wie er thut, und seine für einen Grafen genügende Rechtgläubigkeit unter den Schutz der Stralsunder und Tübinger Theologen. Zugleich erklärt er, daß wo seine Anhänger nicht zahlreich genug sind, um eine Gemeinde auszumachen, sie bei der Landeskirche bleiben sollen; sind sie aber im Stande eine Gemeinde mit eigener Kirchenzucht zu bilden, so sollen sie es thun, ohne die Frommen gering zu schätzen, welche sich ihnen zu jenem Zweck nicht anschließen.

Mit dieser Gesinnung gegen die lutherische Kirche, welche er 5. April 1737 kundgegeben hat, unterzog sich der Graf demnächst der mündlichen Prüfung durch die Pröpste in Berlin, welche ihm das Zeugniß ausstellten, daß sie bei ihm keine andere Lehre gefunden hätten, als welche in der evangelischen Kirche geführt wird. Diesen Bericht empfangen zu haben erklärt der König den Pröpsten 9. Mai. Nun aber ist es schwer zu verstehen, wie sich diese Prüfung und die 20. Mai erfolgte Ordination Zinzendorf's zum Brüderbischof durch Jablonsky zu einander verhalten. In dem eben angeführten Briefe an die Pröpste wird dieses Project durch die Worte des Königs berührt: „Was die Einrichtung, so

er mit den mährischen Brüdern zu machen gedenkt, anlangt, darüber erwarte ich seine Vorschläge." Am 10. Mai schreibt der König an Zinzendorf: „Anlangend die nun vorgeschlagene Ordination zum Episkopat bei den mährischen Brüdern, so werde ich die Sache etwas reiflicher in Ueberlegung ziehen"[1]). Am 15. Mai schreibt der König an Jablonsky: „Weil er nun darauf besteht, so sollt Ihr ihn zum Vorsteher seiner mährischen Brüder ordiniren." Aus beiden Briefen ist zu erkennen, daß das Project des mährischen Episkopates als etwas Neues nach der Vornahme der Prüfung durch die Pröpste von Zinzendorf dem König vorgetragen worden ist. Zinzendorf freilich hat nachher die Sache so dargestellt, daß, als er seine Ordination zum Brüderbischof vornehmen ließ, er sich zuerst von den lutherischen Pröpsten dazu habe examiniren lassen, ferner daß David Nitschmann als lutherischer Coepiskopus dabei mit Jablonsky zusammengewirkt habe[2]). Einige Jahre später 1747 erzählt er sogar in einem Brief an den Geheimenrath Bilfinger in Stuttgart[3]), er sei zu der Uebernahme jenes Episkopates nur durch die wiederholten Aufforderungen des Königs bewogen worden, und es habe sechs Monate gedauert, bis er dazu seine Einwilligung gegeben habe, und zwar nur unter der Bedingung, daß er von den Pröpsten geprüft werde, um nicht den Schein zu erwecken, daß er in die polnische Religion eintrete, endlich, daß Nitschmann unter der Assistenz von Jablonsky die Ordination vollzogen habe.

Diese Angaben stehen im Widerspruch mit dem Antrag auf Prüfung zu dem Zweck der litthauischen Unternehmung (S. 305), sowie mit den Andeutungen in den Briefen des Königs, und sind durch Baumgarten[4]) bündig widerlegt worden. Derselbe bezeugt, durch die Prüfung von Seiten der beiden Pröpste habe Zinzendorf nichts anderes erstrebt, als die Ordination in der lutherischen Kirche zu erhalten. Baumgarten ist zugegen gewesen, als in Potsdam einer der beiden Pröpste von dem König gefragt worden ist, warum nicht der Graf zum lutherischen Prediger ordinirt werden könne. Der Propst hat darauf geantwortet, derselbe verlange nicht

1) Die Actenstücke Kreuzreich S. 158 f. Büding. Samml. I. S. 179.
2) Siegfried, Beleuchtung S. 18.
3) Spangenberg, Darlegung richtiger Antworten. Beilage Q. S. 238.
4) Theologische Bedenken IV. S. 261 ff.

als Prediger zu einer ordentlichen Gemeinde bestellt zu werden, sondern gegen diese in der Kirchenordnung allein vorgesehene Bestimmung die Ordination zu erreichen, um herumzuziehen und in geordneten mit Predigern versehenen Gemeinden einen Lehrer abzugeben. Das aber würde zu Unordnungen führen, zumal man, ungeachtet alles Examinirens, seiner Lehre und seines ordentlichen Verhaltens niemals versichert sein könne, wenn er nicht in gedachter Weise eingeschränkt und unter ordentliche Aufsicht gebracht werde. Da der Anspruch auf die mährische Bischofswürde nach der Prüfung als etwas Neues auftritt, so hat Zinzendorf nicht der Wahrheit gemäß die Prüfung als die beabsichtigte Bedingung der nachher erfolgten Ordination bezeichnet. Auch kann die Wendung, welche der König in dem (S. 306) angeführten Brief an Jablonsky vom 2. Nov. 1736 gebraucht: „Wenn das Zeugniß (der Pröpste) gut ausfällt, so könnet Ihr ihn auf sein Verlangen ordiniren", — nicht von der mährischen Bischofswürde verstanden werden, indem diese Bestimmung ausgesprochen sein müßte. Sondern die Anrede meint in ungenauer Weise die lutherischen Pröpste. Denn als im Mai 1737 die Ordination Zinzendorf's zum mährischen Bischof zur Sprache kommt, hat der König über dieses Project erst sich fünf Tage Bedenkzeit genommen; die Handlung ist dann nach der Weisung des Königs in der Stille von Jablonsky am 20. Mai 1737 vorgenommen worden. Auch die Angabe, daß bei seiner Ordination ein lutherischer Bischof der Brüder, David Nitschmann mit Jablonsky zusammengewirkt habe, konnte Baumgarten aus dem Ordinationszeugniß, welches Jablonsky 24. Juni 1737 ausgestellt hat, leicht widerlegen; und dabei bemängelt er mit Recht die Bezeichnung des Genannten als eines lutherischen Coepiskopus [1]). Man gewinnt auch aus allen Umständen den Ein-

1) Baumgarten hatte in seinem ersten Bedenken (I. S. 130) die Ordination von Z. durch den reformirten Jablonsky als einen Umstand bezeichnet, welcher der Zugehörigkeit der mährischen Brüder zur lutherischen Kirche hinderlich sei. In diesem Urtheil fand Z. (Siegfr. S. 23) einen Verstoß gegen das kanonische Recht und die Reichsconstitutionen, da in Wetzlar der lutherische Stadtpfarrer von einem katholischen Priester ordinirt werde. Baumgarten (IV. S. 146) weist in dieser Angabe den Schnitzer im Kirchenrecht nach, daß Z. die Collatur lutherischer Pfarren durch katholische Prälaten und deren Gegenwart bei der Installation lutherischer Pfarrer als Ordination gedeutet hat.

druck, daß diese Ordination nur gemäß einem momentanen Entschluß des Grafen als ein Nothbehelf für ihn selbst vorgenommen worden ist. Sie war überflüssig, da schon Nitschmann da war; sie trug zur Erweiterung der Auctorität Zinzendorf's nichts bei; er hätte sie ebenso leicht wie Nitschmann haben können, ohne die vorangegangene Prüfung und die Einwilligung des Königs. Er hat also durch das Begehren danach den Mißerfolg seines Strebens nach der lutherischen Ordination verschleiern wollen. Auf diese aber konnte es ihm ankommen im Hinblick auf die Wirksamkeit, die er in Livland begonnen hatte, und die er im preußischen Staat fortsetzen wollte. Und der König, der die Hallenser beschützt hatte, erschien ihm durch seine Gunst und seine despotische Gewalt geeignet, ihm zu jenem Ziele zu helfen, nachdem er die Pröpste mit der Prüfung beauftragt hatte. Nun ergab sich aber, daß als diese sich nicht überrumpeln ließen, auch der König seine Unterstützung einer kirchenordnungswidrigen Ordination versagte. Da hat Zinzendorf seinen Rückzug durch die Ordination zum mährischen Brüderbischof gedeckt, welche durch die unter den obwaltenden Umständen nachgesuchte Erlaubniß des Königs einen Schein von Bedeutung bekam, der jedoch durch die vorgeschriebene Heimlichkeit der Handlung wieder verschwand. Er hat auch diese Würde schon 1740 auf dem Synodus in Gotha niedergelegt, indem er damals erklärte, sie auch nicht in der Absicht auf dauernde Ausübung übernommen zu haben. Was hatte es auch für Werth für ihn, in dieser Würde Ordinationen vorzunehmen? Regierungsgewalt hatte er ja ohnedies, seitdem er, nach Niederlegung des Vorsteheramtes 1730, schon seit Anfang 1733 wieder als Vorsteher und Mitältester fungirte. Außerhalb der Gemeinde aber wurde sein Bischofsamt fälschlich so aufgefaßt, als ob er erst dadurch die volle Gewalt in der Gemeinde erhalten hätte. Diesen Verdacht von sich abzulehnen, war für Zinzendorf nachher auch ein Grund, die Bischofswürde wieder aufzugeben.

Auf die Ordination folgte der schon berührte Aufenthalt des Grafen in Herrnhut von Ende Juni bis Anfang December 1737, welchem seine Weigerung, einen Revers auszustellen, die Grenze setzte. Den Rest des Jahres brachte er in der Wetterau zu, wo damals der Kauf eines Stücks Landes bei Büdingen für die Brüdergemeinde zur Anlegung einer Colonie zu Stande kam. Dann hielt er Berlin für den geeigneten Ort, um in der Nähe seiner

Aeltern, ohne Aufsehen zu machen, die Sorge für Herrnhut fortzusetzen, zugleich aber seinen philadelphischen Absichten nachzugehen. Ob es ihm Ernst gewesen ist, zu diesem Zwecke als Gehilfe eines der Pröpste oder der Prediger aufzutreten, darf dahin gestellt bleiben; kurz die Kanzeln wurden ihm nicht gestattet. Mit Genehmigung des Königs aber hielt er in seiner Wohnung öffentliche Andachten, und als deren Besuch sehr stark wurde, hielt er seine Reden vor den beiden Geschlechtern besonders. Es meldeten sich auch bei ihm Anhänger, welche auf eine gemeinschaftliche Einrichtung nach herrnhutischem Vorbild antrugen. Er war jedoch, seiner Angabe gemäß [1]), dazu nicht geneigt, weil es niemals sein Sinn gewesen sei, unter Lutheranern eine mährische Brüdergemeinde aufzurichten, und dieselben von ihren Verfassungen und Lehrern abzuführen. Er beruft sich dafür auf die Zugehörigkeit der Herrnhuter Gemeinde zu der Parochie Berthelsdorf. Dennoch gesteht er zu, kurz vor seiner Abreise von Berlin, Ende April, eine Gemeinschaft, d. h. mit der Anordnung von Aemtern, unter den Männern, nicht unter den Weibern eingerichtet zu haben. Nachträglich fügt er aber folgende Bedingungen hinzu. Man soll diejenigen entlassen, welche es blos auf Gebetsgemeinschaft abgesehen haben. Ferner soll die neue Gemeinde sich an den Prediger Fuhrmann (II. S. 294) wenden, damit er sie in Seelsorge nehme. Er hält diesen Prediger als einen Knecht Gottes dazu für geeignet, obgleich sich derselbe gegen Zinzendorf ablehnend verhalten hat, und wünscht, die Gemeinde solle ihn bedeuten, daß wenn er sich entzöge, ihn der Heiland dafür auf die Finger klopfen werde. Unter den Bedingungen, welche Zinzendorf für diese Verbindung stellt, ist bemerkenswerth, daß Fuhrmann von dem Seelenzustand der Brüder und Schwestern gründliche Nachricht haben, mit jedem Arbeiter, d. h. Beamten der Brüdergemeinde in einer herzlichen, genauen, ehrerbietigen Connexion stehen, in allen Einrichtungen nachsehen solle, ob sie sich in die Religion (lutherische Kirche) ohne deren Nachtheil einpassen. Dabei behält der Graf vor, daß der Pastor mit den Streitern nicht viel zu thun habe, wenn er nicht selbst ein solcher ist; den Streitern aber wird dabei vorgeschrieben, sich Jenem unterzuordnen und ihre Zeugentriebe dem der Verfas-

1) Büding. Samml. II. S. 126. Bedenken an die Gemeinde zu Berlin vom 10. Aug. 1738.

fung und der Geduld Gottes anbequemten Prophetenamte des öffentlichen Lehrers zu untergeben und danach zu mäßigen. Dafür aber verlangt Zinzendorf von Fuhrmann, er solle sich nach seinem Maße messen gegen Aeltere, gegen erfahrenere Brüder, Glaubensleute, kurz gegen alle Gaben, die er entweder nicht oder doch in geringerem Maße als andere besitzt, wie nothwendig ein jeder Lehrer aus Respect vor dem Geiste, der in der Gemeinde präsidirt und Aemter austheilt, thun soll. Nach diesen Bedingungen fährt der Graf fort, daß, wenn Fuhrmann auf sie nicht eingehen wolle, die Gemeinde ohne ihn den vorgetragenen Plan ausführen solle, bis sie einen oder den andern Lehrer findet, welcher ihr dazu die Hand bietet.

Dieses Document ist von besonderer Wichtigkeit zur Beleuchtung des Verfahrens gegen die lutherische Kirche, welches Zinzendorf zur Ausführung des Projectes Luthers (S. 252) einschlug, das er als das Vorbild seiner Lebensaufgabe befolgte. In dem Verhältniß Herrnhut's zur lutherischen Parochie Berthelsdorf war diese Ordnung mit Genehmigung der lutherischen Kirchenbehörde eingeführt und 1737 urkundlich festgestellt worden. Nun wäre es, wenn Zinzendorf die gleiche Einrichtung an anderen Orten einführen wollte, angemessen gewesen, daß er in jedem Fall die maßgebenden Behörden darum angegangen wäre, seine engere Gemeindebildung im Schooße der lutherischen Kirche zu genehmigen. Er hat diese Nothwendigkeit in der Form anerkannt, daß er so oft und immer wieder bei den Regierungen eine Untersuchung seiner Unternehmungen beantragt hat. Allein das war ihm vielleicht niemals ein ernstes Anliegen, jedenfalls genügte es nicht gegenüber dem Recht, das die bestehenden Ordnungen vor einem Project besaßen, welches, wenn auch von Luther ausgesprochen, doch bisher unausgeführt geblieben war. Allerdings hat er in Frankfurt a. M. 1736 eine Controlle des Consistoriums über seine Gemeinde begehrt; allein dies geschah, nachdem er dieselbe eigenmächtig mit ihren Aemtern eingerichtet hatte. Das aber war eben ein Verfahren, welches das Vertrauen der kirchlichen Behörden niemals gewinnen konnte. Das auf die Berliner Gemeinde bezügliche Document beweist ebenfalls, daß er für diese Stiftung ebenso wenig wie für die in Livland es für angemessen hielt, die Billigung der Kirchenbehörden nachzusuchen. Allein insoweit schränkt er sein eigenmächtiges Eingreifen in das Rechtsgebiet der lutherischen

Kirche ein, als er jetzt seine Gemeinde der Obhut eines landeskirchlichen Pastors überweist. In demselben Sinn hat er 1743 auch an den Pastor Struensee in Halle die Zumuthung gerichtet, sich seiner dort vorhandenen Zuhörer als Rath und Vorsteher anzunehmen [1]). Gesetzt nun, daß Fuhrmann und Struensee sich diesem Ansinnen gefügt hätten, so konnte sich doch Zinzendorf selbst sagen, daß dadurch kein ordentliches Verhältniß der engeren Gemeinden zur lutherischen Kirche herbeigeführt würde. Denn wie würde die Kirchenregierung das eigenmächtige Entgegenkommen solcher Geistlichen gegen die Eigenmächtigkeit des Grafen beurtheilt haben? Nun aber wußte er, daß beide Männer noch dazu ihm abgeneigt waren. Wie konnte er ferner Fuhrmann die unerträglichen Bedingungen für seinen Verkehr mit den Brüdern stellen, wenn er ihn als abgeneigt kannte? Schließlich war es ihm nicht einmal ganz ernst mit dieser Ueberweisung seiner Gemeinde an Fuhrmann. Denn auch ohne ihn sollte sie in ihrer Organisation auf dem Schooße der lutherischen Kirche sitzen. In der Erklärung vom 5. April 1737 hat er auch auf jene Bedingung für den Bestand seiner Gemeinden stillschweigend verzichtet. Aber in dem spätern Document ist noch zweierlei besonders bemerkenswerth. Obgleich in demselben Zinzendorf an Spener als seinen Vorgänger erinnert, will er diejenigen von seiner Gemeinde ausgeschlossen wissen, welchen es blos um Gebetsgemeinschaft zu thun ist. So weit lag die Tendenz hinter ihm, welche er bis 1727 verfolgt hatte. Was nicht in die Form der mit Aemtern und mährischen Ansprüchen ausgestatteten Gemeinde eingehen wollte, achtete er nicht mehr. Außerdem aber befremdet die an Fuhrmann ebenso wie an Groß gerichtete Drohung, der Herr werde ihn auf die Finger klopfen, wenn er sich der Anforderung Zinzendorf's nicht fügen werde. Hierin ist doch die Eigenwilligkeit bis auf einen Schauder erregenden Grad gesteigert! Seiner leitenden Absicht gemäß will Zinzendorf durch Einrichtung von Gemeinden nach dem Project Luther's der lutherischen Kirche einen Vortheil zuwenden. Er hält es aber für zu gering, sich darüber mit deren Vorstehern zu verständigen. Er meint das genügende Maß von Einverständniß zu erreichen, wenn er die Gruppen seiner Anhänger je einem lutherischen Pastor anvertraut. Sind dieselben dazu aber nicht bereit,

---

1) Fresenius II. S. 246.

so giebt er vor, über die Strafgewalt des Heilandes zu verfügen, um das Widerstreben zu brechen. Und dann beklagte er sich noch, daß die Vertreter der lutherischen Kirche mit ihm keine Gemeinschaft haben wollten, und alles aufsuchten, um ihm die Zugehörigkeit zur lutherischen Kirche abzusprechen. Das alles, auf der Seite Zinzendorf's und auf der Seite seiner Gegner, war die Folge des fehlerhaften Ansatzes seines Unternehmens mit den Mähren. Zugleich ergab sich durch die Zunahme der Zahl seiner Anhänger die Schwierigkeit, ihnen Allen das Interesse an dem lutherischen Lehrbegriff einzuflößen, welches der Graf selbst zu bewahren suchte. Gerade jetzt drängen sich einige Fälle der Art auf. Nämlich indem Zinzendorf nach dem Aufenthalt in Berlin sich auf dem Schlosse des Grafen von Isenburg-Meerholz niederließ, war er mit den Vorbereitungen zur Anlage der Colonie Herrenhag bei Büdingen beschäftigt. Diese Ansiedelung aber bestimmte er für diejenigen seiner Anhänger, welche der reformirten Religion angehörten, und bei derselben bleiben sollten, natürlich mit dem Vorbehalt, daß sie die Controversen mit den Lutheranern nicht betonten. Fand aber Zinzendorf auch unter Reformirten solche, die sich seiner Gemeinde anschließen wollten, so war nach seinem philadelphischen Gesichtspunkt folgerecht, daß sie ihr Bekenntniß nicht fallen ließen. Aber wie reimte sich dieses mit der bisher befolgten Absicht, daß die Brüdergemeinde auf dem Schooße der lutherischen Kirche bleiben sollte (S. 308)? Ergab sich nicht ein neues Verhältniß aus dem Umstand, daß die Gemeinde in Herrenhag auf dem Schooße der reformirten Kirche angesiedelt wurde, während die in Herrnhut in der Verbindung mit der lutherischen blieb? Wie Zinzendorf diese Ungleichheit geordnet hat, kann hier noch nicht angegeben werden. Erst nach mehreren Jahren fand er dafür die Formel.

Daß jedoch durch die Bildung von Filialgemeinden Abweichungen von der Regel herbeigeführt wurden, welche in der Zugehörigkeit der mährischen Gemeinde Herrnhut zur lutherischen Parochie Berthelsdorf ausgedrückt ist, sollte Zinzendorf erfahren, als er demnächst, im November und December 1738 sich in Amsterdam aufhielt. Ueber die hieselbst seit 1736 gesammelte Gemeinde war auf den Synoden von Süd- und von Nordholland Klage geführt und darüber verhandelt worden; in Folge dessen erließ der Kirchenrath der reformirten Gemeinde zu Amsterdam, gerade als Zinzendorf dort anwesend war, eine Warnung an dieselbe: Her-

derlyke en vaderlyke Brief[1]). Die Angaben über die Herrnhuter in dieser Schrift sind wenig zuverlässig, indem z. B. Oetinger's Ansichten über Wiederbringung und natürliches Licht, welche er in der Vertheidigung des Herrnhuter Gesangbuches vorgetragen hatte (S. 134), als Lehren der Gemeinde angenommen wurden, hingegen deren Hauptlehre von der Versöhnung übergangen wird. Jedoch vermißt der Kirchenrath besonders, daß die Herrnhuter, indem sie sich weder zur lutherischen noch zur reformirten Kirche halten, kein deutliches Glaubensbekenntniß kundgeben. Denn daß sie in der Oberlausitz der lutherischen Kirche angeschlossen seien, habe für die Gruppe in Amsterdam keine Bedeutung; trotz der von Zinzendorf an den König von Schweden gerichteten Zustimmung zur Augsburgischen Confession werde diese von einem ihrer Sprecher[2]) nicht als ihr ächtes und rechtes Glaubensbekenntniß anerkannt. Diese Haltung der Gemeinde in Amsterdam ist völlig erklärlich. Denn die aus der reformirten Kirche gewonnenen Glieder konnten sich ebenso wenig den Eifer des Grafen für den lutherischen Lehrbegriff angeeignet haben, wie die ehemaligen Katholiken, Mennoniten und Separatisten, welche nach Angabe des Hirtenbriefes zu ihr gehörten. Denn auch die Glieder der Gemeinde in Herrnhut haben sich keinesweges in dem Maße dafür interessirt, wie der Graf selbst, wenn sie bis 1736 vorwiegend separatistisch gesinnt waren. Hatte aber Zinzendorf nach langjähriger Beschäftigung nicht einmal die ursprüngliche Gemeinde fest in der Hand, obgleich dieselbe 1736 als rechtgläubig befunden wurde, so ist nicht zu erwarten, daß die Filialgemeinden unter den abweichenden Bedingungen ihrer Existenz sich nach seinem Interesse an dem lutherischen Bekenntniß richteten, welches, im Vergleich mit den gemeinsamen Zielen der Brüdergemeinde, sein sehr individueller Besitz war.

Nach Amsterdam war Zinzendorf im Herbst 1738 gekommen, indem er nach S. Thomas in Westindien zu reisen im Begriff war, um die Erfolge der dort unter den Negern missionirenden Brüder zu sehen. Obgleich er sich auf dieser Insel kaum drei

---

1) In deutscher Uebersetzung: Priesterlicher und väterlicher Brief. 1739. Auch mit berichtigenden Anmerkungen in Büding. Samml. II. S. 289.

2) Isaak Lelong, Gottes Wunder mit seiner Kirche gezeigt in einer merkwürdigen Erzählung von böhmischen und mährischen Brüdern. Aus dem Holländischen. 1735. Vorrede zum zweiten Band.

Wochen aufhielt, so kostete ihn die Reise die vier ersten Monate 1739. Ueberhaupt war er in den nächsten Jahren fast immer auf Reisen, und in seinem Wohnsitz Marienborn war er 1739 und 1740 nur anwesend, um durch Entkräftung an das Krankenlager gefesselt zu sein. Denn seine Thätigkeit zehrte an seiner Gesundheit, und die weitgreifende Beschäftigung mit allerlei Missionen, unter den Heiden nicht nur, sondern auch an den Patriarchen von Constantinopel, die Berücksichtigung der immer häufiger erscheinenden Streitschriften schränkte seine seelsorgerische Thätigkeit unter den Brüdern ein, welche sich von allen Seiten zahlreich in dem benachbarten Herrenhag ansiedelten. Er selbst hat 1750 ausgesprochen[1]), seit mehr als zehn Jahren sei er Anachoret mitten in der Gemeinde, und habe an dem Orte, wo er gerade wohne, mit hundert und aber hundert habituirten Geschwistern keinen Umgang; von Neulingen aber nehme er gewöhnlich gar keine Notiz. Er habe seit jener Zeit mit Amtsgeschäften so viel zu thun bekommen, da allein über viertehalb Hundert Brüder und Schwestern mit der Heidensache beschäftigt und er ihrer Aller Diener gewesen sei. Deshalb versuchte er am Anfang 1741 von seinem Vorsteheramt entbunden zu werden; allein es fand sich Niemand, der es übernehmen konnte, und so setzte er seine Geschäfte fort. Die vielseitigen, räumlich so weit sich erstreckenden Beziehungen der Gemeinde wurden seit dem Beginn der Pilgerschaft Zinzendorf's durch die Synoden zusammengehalten, deren erste er im December 1736 in Marienborn versammelte. Diese Zusammenkünfte dienten auch zur Aufrechterhaltung, ja zur Steigerung des Selbstgefühls, zu dem sich die Brüder berechtigt fanden. Hier vergegenwärtigte man sich die gewonnenen Erfolge als die Zeichen der besondern Fürsorge und Leitung des Heilandes für diese seine Kreuzgemeinde, was besonders in Gotha 1740 geschah. Dies gesteigerte Selbstgefühl giebt sich 1741 auch darin kund, daß Zinzendorf die ersten Monate des Jahres mit seiner Hausgemeinde von 40 bis 50 Personen in Genf residirte. Er brachte den Einwohnern dieser Stadt zwar nicht die Gottesdienste seiner Hausgemeinde zur Anschauung, versuchte aber die Eigenthümlichkeit seiner Gemeinde den Theologen und Gelehrten in Genf durch mündliche und literarische Mittheilungen zu eröffnen. Der Pöbel aber verfolgte die Gesellschaft bei ihrer Abreise mit Steinwürfen.

---

1) Bei Spangenberg, Darlegung S. 169.

Kaum zurückgekehrt eröffnete Zinzendorf dem in Marienborn versammelten Synodus, daß er nach Nordamerica zu gehen vorhabe, um unter den so vielen dort angesiedelten Secten zu versuchen, ob er etwas für den Heiland thun könne. Er motivirte damit nachträglich seinen Verzicht auf den mährischen Episkopat, weil dieser ihn in der beabsichtigten Thätigkeit hemmen würde. Er trat die Reise im August an; nach einem Besuch in Amsterdam und Heerendyk gelangte er im September nach London. Hier hielt er eine Conferenz, zu welcher die Brüder und Schwestern beschieden wurden, die von Anfang an bei der Sache gewesen und mit ihr gleichsam aufgewachsen waren. Es handelte sich um die Besetzung des Amtes des Aeltesten. Die Einrichtung desselben, welche 1727 in Herrnhut getroffen war (S. 244), hatte schon 1730 ein Ende gefunden. Anstatt der zwölf Aeltesten, welche ihr Amt niederlegten, als auch Zinzendorf auf das Amt des Vorstehers verzichtete, wurde 1730 Martin Linner einziger Aeltester. Nach dessen Tode kam das Amt an Leonhard Dober. Dieser Mann[1]) wurde nun durch die Vermehrung der Gemeinden Generalältester. Durch ihn sollten alle Gemeinden mit ihren Chören und Aeltesten, aber auch alle hin und her zerstreuten Pilger und Boten zusammengehalten werden. Ihm sollten alle Brüder und Schwestern, besonders aber alle Arbeiter und Beamten dem Herzen nach bekannt sein. Jedermann hatte die Freiheit, ihm Anliegen vorzutragen, Noth zu klagen, bei ihm Rath zu suchen. Er hatte darüber zu wachen, daß die Glieder der Gemeinde in der Gnade und in der Gemeinschaft des heiligen Geistes bestehen möchten. Man erwartete von ihm, daß er Tag und Nacht im Gebet bliebe, und das Ganze wie die Theile auf dem Herzen trüge. In Conferenzen ging sein Auftrag dahin, jede Sache mit den Gründen für und wider richtig zu fassen, zugleich aber auf die Regung und Stimme des heiligen Geistes in seinem Herzen zu achten. Dober hatte schriftlich gebeten, ihn von diesen Functionen zu entheben. Nun fand aber die 16. September 1741 zu London versammelte Conferenz keinen andern für diese Aufgaben geeigneten Bruder. Da verfiel sie auf den Gedanken, dem Heiland das Aeltestenamt aufzutragen, so daß derselbe nicht der Hirt der Brüdergemeinde wie

1) Er wird gerade entgegengesetzt charakterisirt von Edelmann (Selbstbiographie S. 151) und Schrautenbach (Der Graf von Z. S. 225).

aller Gläubigen überhaupt wäre, sondern daß er einen Specialbund mit seinem armen Brüdervolk mache, sie als sein besonderes Eigenthum annehme, sich um alle Umstände desselben bekümmere, sich mit jedem Gliede der Gemeinschaft persönlich einlasse und alles das in Vollkommenheit thue, was der bisherige Aelteste in Schwachheit gethan hatte. Dieses trugen die um den Grafen versammelten Brüder mit herzinnigem Flehen dem Herrn vor, und er erhörte ihr Gebet, gab ihnen in Gnaden die Versicherung, daß er selbst der Aelteste der mährischen Brüdergemeinde sein wolle, und die Brüder nahmen ihn mit Freude und mit innigster Beugung dafür an.

Demgemäß beschloß die Conferenz ferner bei der Feier eines Aeltestenfestes 12. November, im Namen des Herrn, welcher sein Volk unmittelbar besorgen und allein der ewige allgemeine Aelteste der Gemeinde sein und bleiben will, Vergebung der Sünde allen (mit Einer Ausnahme) denen zu verkündigen, welche von der Gemeinde abgefallen wären und gegen sie sich versündigt hätten. Diese Formel[1]), welche zuerst von solchen Gegnern in die Oeffentlichkeit gebracht worden ist, wird a. a. O. mit einer Anmerkung begleitet, in welcher Jesus Christus „allezeit Haupt, Herr und Aeltester der evangelischen Brüdergemeinde wie aller Gemeinden Christi" genannt wird. Zinzendorf ferner hat die unmittelbare Besorgung der Gemeinde durch den Heiland so erklärt, daß sie die Annahme eines Stellvertreters Christi ausschließe[2]). Hiedurch aber wird vergeblich versucht, die Bedeutung des Schrittes, welchen die Versammlung der Brüder in London gethan hat, abzuschwächen. Denn zu einer Erklärung darüber, daß es keinen Stellvertreter Christi in dem hier gemeinten Sinne gebe, hatte die Brüdergemeinde, wenn sie evangelisch war, keinen Anlaß; oder sie zieh sich indirect unevangelischer Art darin, daß sie vorher Dober einen Auftrag gegeben und Leistungen von ihm erwartet hatte, welche allerdings nicht einmal von irgend einem Papst in Anspruch genommen worden waren. Die erwähnte Anmerkung aber unterschlägt die Thatsache, daß die Brüdergemeinde durch die specielle Uebertragung ihres Aeltestenamts auf den Herrn Christus sich allen christlichen Kirchen ungleich gemacht hat, da diese sich

1) Büding. Samml. II. S. 340.

2) Spangenberg, Apologet. Schlußschrift S. 19.

bewußt sind, den Herrn Christus, indem sie ihn als Haupt der Kirche anerkennen, nicht zu etwas zu machen, was er nicht in eigener Kraftwirkung wäre. Der Sinn des Actes in London ist also der, daß die Brüdergemeinde sich dem Herrn und Haupt der Kirche näher gestellt glaubt, als jede andere Particularkirche[1]).

52. Die Brüdergemeinde bis zu Zinzendorf's Tod 1760.

Schon 1735 war durch Spangenberg eine Anzahl von Brüdern in der englischen Colonie Georgia (Nordamerica) angesiedelt worden. Danach erfüllte derselbe einen Auftrag des Grafen, sich nach Pennsylvanien zu den Schwenkfeldern zu begeben, welche 1733 von Herrnhut hatten auswandern müssen (S. 272). Zinzendorf meinte, diesen seinen Schutzbefohlenen seine Dienste auch in ihrem neuen Wohnsitz antragen zu sollen. Durch die Religionsfreiheit, welche von den Quäkern in dieser Colonie etablirt worden war, hatten sich bekanntlich viele Deutsche dorthin ziehen lassen, und unter ihnen befanden sich außer Lutheranern und Reformirten eine ganze Reihe kleinerer Secten, sowie zahlreiche Separatisten. Mit solchen ließ sich Spangenberg ebenso in Verkehr ein, wie mit den Schwenkfeldern und mit Quäkern. Das entsprach der Gesinnung, deren wegen man ihn in Halle nicht hatte dulden wollen. Außer-

1) Gegen Kurtz, welcher diese Entscheidung einen Staatsstreich genannt, und gegen einen anonymen Herrnhuter, welcher die schwärmerische Selbstüberhebung der Conferenz in diesem Acte gerügt hatte, unternimmt es G. Burckhardt in dem Artikel Zinzendorf in Herzog's RE. XVIII. S. 549 ff., die „Uebertragung des Aeltestenamtes an den Heiland" in die „Aufhebung des Aeltestenamtes", wie es Dober zustand, umzudeuten. Die Menge von Gründen, welche dafür angegeben werden, kann hier nicht geprüft werden; sie wird aber dadurch gleichgiltig, wie Spangenberg den Vorgang erzählt hat, und daß fortan in der Brüdergemeinde ein jährliches Fest des Heilandes als Aeltesten am 16. September gefeiert wurde. Das deutet doch darauf hin, daß man nicht einen negativen, sondern einen positiven Inhalt mit jenem Act verbunden dachte. Das wird ferner aus dem klar, was Zinzendorf vor seiner Abreise von Philadelphia am Anfang 1743 über das Verhältniß der Brüderkirche zu der lutherischen und der reformirten ausgesprochen hat, worüber im folgenden Capitel berichtet wird.

dem suchte er sich darauf vorzubereiten, auch den benachbarten Indianern näher zu treten. Viel Erfolg begleitete seine Bemühungen nicht, die Sectirer und Separatisten für den Hauptartikel von der Versöhnung zu gewinnen. Hingegen zog ein großer Theil der Brüder aus Georgia 1739 nach Pennsylvanien nach, weil sie dort nicht Kriegsdienst gegen die Spanier leisten wollten. Dieselben ließen sich in Germantown nieder, richteten aber daselbst keine herrnhutische Verfassung auf. Spangenberg war mit ihrer Unreife sehr unzufrieden, und fand, daß man ihnen mehr zugemuthet habe, als ihre Kraft ertrüge; ihr Verhalten sei schädlich und mache dem Namen Gottes keine Ehre. Um so mehr bezeugt er im Hinblick auf diese Herrnhuter seine Anhänglichkeit an Herrnhut, da das reine Evangelium in der Welt so selten sei[1]). An dieser Gemeinde also schätzte er, obgleich ihre Mitglieder in dem vorliegenden Falle nicht besser waren als andere gewöhnliche Christen, das Gut, welches ihm und dem Grafen auch die lutherische Kirche hätte erträglich machen dürfen. Spangenberg ging im Sommer 1739 nach Europa zurück, er hinterließ ein gutes Andenken bei den Gruppen, mit denen er sich eingelassen hatte; er war nicht hochfahrend aufgetreten, sondern hatte bei den Schwenkfeldern sogar an deren Feldarbeit theilgenommen. An seine Stelle wurde ein Schuhmachergesell Eschenbach als Aeltester für die Herrnhuter in Germantown gesendet, und 1740 folgten ihm der Bischof David Nitschmann und Anna, die Tochter eines ältern David Nitschmann, welche 1730 vierzehnjährig zur Aeltestin erwählt worden war, und jetzt dieses Amt niedergelegt hatte. Diese drei setzten den Umgang mit den sectirerischen Gruppen fort, hielten Versammlungen, wo sie konnten, schrieben jeden auf, der daran theilnahm. Indessen das befehlshaberische Wesen, in welchem sie überall auf Gemeindebildung und herrnhutische Verfassung hinhielten, und die Verdächtigungen gegen Spangenberg, die sie sich erlaubten, stießen die Meisten zurück[2]).

Diesen Vorläufern folgte gegen das Ende 1741 Zinzendorf

---

1) Nach Risler, Leben A. G. Spangenberg's S. 131—152.

2) Ueber dieses und das Folgende liegt in Fresenius Bewährten Nachrichten III. ein gegnerischer Bericht, begleitet von vielen Actenstücken, vor. Die obigen Angaben über die genannten Herrnhuter sind von J. A. Gruber a. a. O. S. 266 f. Uebrigens sind die Actenstücke in der Büding. Sammlung, besonders II. S. 721 ff. III. S. 58 ff. 309 ff. zu vergleichen.

selbst, und brachte mehr als ein Jahr bis in den Januar 1743 in Philadelphia und in Pennsylvanien zu. Man darf um so mehr fragen, wie er auf so lange Zeit seine Unternehmungen in Deutschland und den anderen europäischen Ländern im Stich lassen konnte, als sich nachher ergeben hat, daß inzwischen hier manches von seinen Mitarbeitern versehen worden ist, was wieder zu ordnen ihm schwer fiel. Was in Pennsylvanien angebahnt war, mußte ihm doch als zu wenig wichtig erscheinen, um seine ganze Thätigkeit eines Jahres in Anspruch zu nehmen. Solche Ueberlegungen aber hat sich der Graf in dem fanatischen Drange fern gehalten, welchen er in die Worte faßt, „daß America nothwendig ins Blut Christi getaucht werden mußte, wie Europa" [1]). Im Verhältniß zu diesem Zweck freilich sind alle seine verschiedenartigen Bemühungen und Anstrengungen, welche jenes Jahr ausfüllen, recht geringfügig. Konnte er aber am Schlusse derselben es sich noch abgewinnen, jenen Zweck seiner Unternehmung auszusprechen, so verräth er ein noch höheres Maß von Selbstgefühl, als bisher an ihm zu entdecken war. Zwar ist er in America nicht mit seinem gräflichen Namen, sondern mit einem Nebentitel seines Geschlechtes als Ludwig von Thürnstein aufgetreten; er hat sogar 26. Mai 1742 in einer lateinischen Rede [2]) im Hause des Gouverneurs von Pennsylvanien für America auf seinen gräflichen Stand verzichtet. Wie ruhmredig aber äußert er sich hier über seine seit länger als dreißig Jahren gehegte Frömmigkeit, über das Kreuz, das ihn getroffen und über die Ehren, welche er von allen möglichen Auctoritäten erfahren hat, über die Vortrefflichkeit seiner Gemahlin! Der Grund, welcher ihn zu der vorübergehenden Verzichtleistung bestimmt hat, ist auch nicht die allgemeine Gleichgiltigkeit seines Standes für sein religiöses Wirken, die er anderwärts (S. 210) anerkannt hat; sondern im Gegentheil die Rücksicht, daß nicht seiner gräflichen Familie durch die übele Behandlung, die er als Diener Christi erfahre, ein Schaden zugefügt werde.

---

1) In der Rede zum Abschied und Verlaß mit den inländischen und europäischen in Pennsylvanien zurückgelassenen Arbeitern, gehalten zu Philadelphia 9. Januar 1743. In Büding. Samml. III. S. 188—252. Vgl. daselbst S. 200.

2) Ein Auszug, in dem gerade die Hauptsache fehlt, welche Spangenberg mittheilt, in Kreuzreich S. 188 ff.

Hätte der Graf, sagt Spangenberg, nach menschlicher Weisheit handeln wollen, so würde er mit den Lutheranern in diesem Lande, als mit Leuten, die ihrer Religion nur zur Schmach gereichten, sich nicht eingelassen haben. Jedoch erklärte er sich als Lutheraner für verpflichtet, den Angehörigen seiner Religion zuerst zu dienen. Während, wie er sagt, in Europa keine Gewissensfreiheit gilt, sondern die Kirchen wie Götzen verehrt werden, und die mährische Gemeinde verfolgt wird, hat er sich in der pennsylvanischen Gewissensfreiheit danach gerichtet, daß die Religionen (Kirchen) wie ein Koth auf der Gasse sind in der Meinung der Leute. Deshalb hat er es auch nicht für angemessen geachtet, den Lutheranern in Philadelphia mit den mährischen Einrichtungen aufzuhelfen. Vielmehr hat er, da er sie ohne ordentlichen Geistlichen fand, ihnen gepredigt, sich von ihnen als Prediger berufen lassen, und eine Kirchenordnung mit Vorstehern und Disciplin aufgerichtet[1]). Man hat alle Ursache, diese Leistung, so wie die Mühe, welche sich Zinzendorf um die Errichtung einer Schule gegeben hat, anzuerkennen, zumal wenn es wahr ist, daß erst durch Eifersucht auf ihn die Halle'schen Pietisten bewogen worden sind, Heinrich Melchior Mühlenberg als Prediger nach Philadelphia zu senden, nachdem sie, insbesondere der Hofprediger Ziegenhagen in London, lange Zeit gezögert haben, dem Begehren der pennsylvanischen Lutheraner um einen Prediger zu willfahren. Jedoch hat Zinzendorf's Einrichtung der lutherischen Gemeinde in Philadelphia einen Umstand an sich, welcher sie wenigstens in die nächste Analogie mit der herrnhutischen Ordnung versetzt. Die Kirchenordnung nämlich wird eingeleitet durch die bekannte Aeußerung Luther's in der „Deutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes". Demgemäß soll wenigstens im ersten Jahr das Abendmahl nur privatim gehalten werden, nur in Gegenwart derer, welche für dieses Mal mitgehen, und Zinzendorf die Vollmacht haben, über die Zulassung zu demselben zu entscheiden. Es ist wohl anzunehmen, daß er darauf rechnete, dieser Ordnung Dauer zu verschaffen. In diesem Falle aber würde er die lutherische Gemeinde in Philadelphia von vorn herein so eingerichtet haben, daß in ihr eine der Brüdergemeinde entsprechende Societät sich befand. Er wich also in der Beziehung nicht von seiner Art ab.

---

1) Lutherische Kirchenordnung in Büding. Samml. III. S. 702.

Sein zweites Anliegen in Pennsylvanien war, die Sectirer und Separatisten darauf hin zu vereinigen, daß sie die Versöhnung durch Christus als die Hauptsache anerkennten. Hier hatte ihm Spangenberg vorgearbeitet, und eine specielle Handhabe schien eine handschriftlich umlaufende „Aufforderung an die erweckten Seelen dieses Landes in und außer den Parteien zu neuer Umfassung und gliedlichen Gemeinschaft“ darzubieten, welche 1736 von Joh. Adam Gruber dem Jüngern verfaßt war, jenem ehemals Inspirirten (II. S. 371), welcher mit einer Anzahl von Genossen 1726 nach Pennsylvanien gegangen war. Zinzendorf ließ diese Schrift ohne Wissen des Verfassers und mit Veränderungen drucken, erfuhr jedoch dafür dessen Mißbilligung, da derselbe echt quietistisch auf einen Erfolg seines Vorschlages nur gemäß göttlicher Regung und nicht gemäß menschlichem Gewirke und Gelocke rechnete. Ehe es zu dieser Auseinandersetzung kam, war der stille Mann von Zinzendorf und seinen Genossen mit der größten Zudringlichkeit bearbeitet worden, damit er an den anzustellenden Conferenzen theilnehme, ferner war ihm ein herrnhutisches Aeltestenamt, wie seiner Zeit Rock angeboten worden; endlich als er sich auf nichts einließ, wurde ihm durch einen Brief des Grafen vorgehalten, ob er vor den Flammenaugen Christi gewiß sei, daß er die Sünde gegen den heiligen Geist nicht begehen könne[1]). So hoch schätzte Zinzendorf das Widerstreben gegen seine philadelphischen Projecte. Noch Schlimmeres mußten die Schwenkfelder, welche früher in Berthelsdorf seine Unterthanen gewesen, von ihm erfahren. Als sie ihn in Germantown begrüßten, hat er ihnen gedroht, sein Recht an sie, das sie schriftlich ihm zugestanden hätten, zu verfolgen, und ihnen ihre Kinder wegzunehmen, wenn sie sich nicht bekehrten. Die Beziehungen dieser Rede sind unaufgeklärt geblieben, allein die letzte Zumuthung hat der Graf in einem Briefe wiederholt, und den Leuten eine Frist von drei Monaten gesetzt, um die Sacramente anzunehmen und eine Kirchenversammlung zu bilden; nach Ablauf der Frist werde er in Jesu Namen redlich und männlich zur Sache schreiten. Die Aeußerung an einen Dritten, er werde, wenn die Schwenkfelder nicht sich ihm ergeben würden, den Heiland bitten, daß er sie ausspeien solle, hat er in Abrede gestellt, und den Berichterstatter des Irrthums beschuldigt, weil derselbe

---

1) Der Bericht Gruber's bei Fresenius III. S. 262—297.

immer geredet und nicht zugehört habe. Wobei bemerkt wird, daß der Berichterstatter ein Mann von sehr wenig Worten sei, Zinzendorf aber bekanntlich immer und allein rede[1]). Und das wird wohl auch für die Conferenzen, oder wie sie in Zinzendorf's Sprache[2]) heißen, sieben Generalsynoden von Pennsylvania, gelten, für welche er sich zum Referenten oder Syndicus ernennen ließ. Diese Versammlungen, welche in die Monate Januar bis Juni 1742 fielen, waren von zufälligen wechselnden Besuchern gebildet, welche meistens kein Mandat von ihren Parteien hatten. Man kann die widerstreitenden Angaben über den Verlauf der Verhandlungen und die Absichten des Grafen dahin gestellt sein lassen, da aus diesen Conferenzen nur eine größere Entfremdung der verschiedenen Gruppen hervorgegangen ist, als vorher bestand. Besondere Mißbilligungen Zinzendorf's haben nachher noch die Siebentäger erfahren, welche den Sabbath feierten, nach der Böhme'schen Ansicht vom Urmenschen die Ehelosigkeit bevorzugten, und klösterliche Vereinigungen eheloser Männer, beziehungsweise Weiber unterhielten, ebenso die Schwarzenauer Täufer (II. S. 366), nachdem er zuerst diese Gruppen durch Schmeicheleien hatte dazu anlocken wollen, auf seine Intentionen einzugehen. Es ist bemerkenswerth, daß die Erfahrungen, welche Zinzendorf zehn Jahre früher in Berleburg und Isenburg gemacht hatte, ihn von diesem Unternehmen nicht abgeschreckt haben. Nach fünf Monaten ergab sich, daß alle seine Liebesmühe, alle seine Freundlichkeit wie sein übermüthiges herrschsüchtiges Auftreten zum Zweck der Vereinigung der Secten unter seiner Auctorität vergeblich gewesen war. Anstatt dessen hat er die übrige Zeit des Jahres der Einrichtung einer ordentlichen Herrnhuter-Colonie in Bethlehem gewidmet, zu welcher im Juni gegen hundert Brüder und Schwestern anlangten. Außerdem hat er mehrere Reisen auf das Gebiet der Indianer gemacht, um die Mission unter ihnen vorzubereiten.

Das Hauptinteresse aber knüpft sich an die schon wiederholt erwähnte Abschiedsrede an die herrnhutischen Arbeiter in Philadelphia 9. Januar 1743. Aus derselben ist schon angeführt worden, daß er durch die in Pennsylvanien bestehende Gewissensfreiheit in den Stand gesetzt worden sei, sich der verachteten lutheri-

1) Die Acten a. a. O. S. 237—261.

2) Büding. Samml. II. S. 721.

schen Kirche anzunehmen. Bei diesem Verfahren hat er von der Methode abgesehen, welche er in Europa befolgte, durch den Bau der mährischen Brüdergemeinde seine philadelphischen Bestrebungen durchzusetzen. Wie er sagt, sei es in Pennsylvanien seine Absicht gewesen, die Gemeinde Gottes im Geist aufzurichten. Indem er nun dafür neben der Einrichtung der lutherischen Gemeinden in Philadelphia und zwei benachbarten Orten auch seine freilich fehlgeschlagenen Versuche zur Vereinigung der Secten in Anschlag bringt, so rechnet er als drittes Glied der Gemeinde Gottes im Geist, als eines unsichtbaren Hauses, die Gründung der Brüdergemeinde in Bethlehem. Er bekennt sich hiemit für seine Gesammtthätigkeit in Pennsylvanien zu dem einfachen philadelphischen Grundsatz, von welchem er in der Heimath sich hat leiten lassen, bevor er die mährischen Brüder als seine von Gott ihm bestimmte Parochie erkannt hatte. Indessen mußte schon darauf hingewiesen werden, daß die Einrichtung der lutherischen Gemeinde in Philadelphia, welche er nach Luther's Project einer engern Disciplinar- und Abendmahls-Gemeinde getroffen hatte, dieselbe in die nächste Analogie zur Brüdergemeinde stellte. Und da er bei seinem Abschied von America die Vereinigung der Secten nicht mit Recht in Anschlag bringen konnte, so war, was er dort wirklich in Stand gesetzt hatte, nicht blos im Geist, sondern auch in den rechtlichen Formen gleichartig, und erweist keinen reinen Gegensatz zwischen seiner americanischen und seiner europäischen Methode. Aber über die letztere giebt er nun eine Auskunft, in welcher die für die „mährische Kirche" gehegten Ansprüche dasjenige überbieten, was bisher über deren Verhältniß zur lutherischen und zur reformirten Kirche von Zinzendorf behauptet worden ist. Das Neue aber, was er vorträgt, steht in directer Abfolge zu dem Sinn, welcher in der Uebertragung des Aeltestenamtes auf den Heiland nachgewiesen werden mußte [1]). „In Europa, sagt Zinzendorf, ist das Haus, worin der Herr Jesus und sein Volk wohnt, und worin er seine Religions-, Glaubens- und Führungs-Sachen, seine Diener- und Botensachen souverän, ja mit absoluter Macht hat, die mährische Kirche. Die Ursache davon ist der an vielen Orten in Europa in den Kirchen noch übrige Gewissenszwang. . . . Und wer sich zu nichts als der Gemeinde Gottes im Geist bekennen wollte, der

1) Das folgende in Büding. Samml. III. S. 204. 192. 217.

könnte nicht bestehen. Denn die Separatisten in Europa sind von dem Schlag der unfruchtbaren Bäume. . . . Und weil des Heilands Zukunft immer näher kommt, und es dem Heiland nicht mehr gelegen ist, daß die Sachen den alten langsamen Gang gehen, sondern weil er laufen will mit seinem Evangelium, so hat er zu aller Welt Erstaunen auf einmal aus seinem allmächtigen göttlichen Plan ein Haus hingestellt in Europa, daran kein Mensch mehr gedacht hatte, und das war das mährische Kirchenhaus" [1]). „Ich glaube, daß der Periodus, worin der Heiland mich und meine Brüder hat leben lassen, bis auf seine Zukunft nicht geändert werden soll. Denn der gräuliche Kirchenzustand, welcher in der Offenbarung Johannis als der letzte beschrieben wird, ist mit uns zugleich, geht uns aber nichts an; davon wir aber gewisse Verheißungen haben, daß alle, die mit uns bei der Lehre von den Wunden Jesu und seiner Marter bleiben, gar keinen Anfall davon haben sollen. Denn wir sollen davon unverletzt bleiben, nicht kämpfen und siegen, sondern bewahrt bleiben." Er erklärt endlich die Ansiedelung der mährischen Kirche in Pennsylvanien neben der lutherischen und reformirten aus dem Zusammenhang der drei, „weil sie in Europa beständig behauptet haben und noch behaupten, daß in der mährischen beide vereinigt sind, weil nicht nur die zwei großen Consensus [2]) dasselbe deutlich besagen, sondern auch Theologi Sendomirienses in gedruckten Schriften gestehen, daß bei uns das große Werk der in Regensburg gesuchten Vereinigung sichtbar existire. So kann den Reformirten und Lutheranern, denen an ihrer Verheißung etwas gelegen ist, und welche

1) Die Frage, ob sich alle wahren Christenherzen mit einer sichtbaren öffentlichen Gemeinschaft, wo sie es haben können, auch äußerlich zusammenhalten müssen, hat er (Philadelphia 21. April 1741) mit „Ja, wenn sie nicht verrückt sind", beantwortet. Vgl. Siegfried, Beleuchtung S. 173. 174.

2) Gemeint ist wahrscheinlich das Bekenntniß der Brüder von 1535, welches deren Uebereinstimmung mit den Lutheranern und die Synode zu Ostrog 1627, welche deren Uebereinstimmung mit den Reformirten bezeugt. Die Sendomir'schen Theologen existiren nur in der Phantasie des Grafen. Von seinen kirchenrechtlichen Begriffen (S. 310) ist es auch eine schöne Probe, daß er gegen einen holländischen reformirten Prediger in Pennsylvanien, Joh. Phil. Böhme, der seine deutsche Gemeinde vor Zinzendorf gewarnt hatte, die Einwendung erhebt, derselbe sei nicht von deutschen Consistoriis eingesetzt, sondern sei von der Secte der Gomaristen, welche in Holland dominirt und die Remonstranten unterdrückt. In Büding. Samml. II. 891.



nicht geplagt sein wollen mit allerhand Aufsehern, die ihnen etwa künftig unbekehrte Leute zu Herren aufdringen, damit gedient werden; und die gewinnen bei der mährischen Brüderschaft die Ordination."

Es sind drei Gesichtspunkte in dieser Rede zu unterscheiden, unter denen der Werth der mährischen Kirche hervorgehoben wird. Erstens ist dieselbe die höhere Einheit für die lutherische und die reformirte Kirche. Zweitens ist sie der Hort der Gewissensfreiheit, welche in den Staatskirchen fehlt; um sich jene zu sichern, ist den darauf bedachten Mitgliedern der Staatskirchen, Lutheranern wie Reformirten zu rathen, ihren Pastoren die mährische Ordination zu verschaffen. Drittens ist die mährische Kirche in den angegebenen Eigenschaften die Kirchengestalt, welche dem letzten Glied des Planes Christi entspricht und unverändert bis zu dessen Wiederkunft bleiben wird. Das ist eine unumgängliche Folgerung daraus, daß die Brüdergemeinde den Heiland zu ihrem Aeltesten ernannt hat; darum steht sie ihm näher, als die anderen Kirchen. Wenn dieselben an dem Segen theilnehmen wollen, haben sie sich der mährischen Kirche einzugliedern. Durch diese Erklärungen wird es deutlich, daß der Specialbund mit dem Heiland, den die Conferenz 16. Sept. 1741 geschlossen hat, auch insofern Epoche macht, als sie ein bis dahin nicht ausgesprochenes Verhältniß der Brüdergemeinde zu den evangelischen Kirchen in Aussicht stellt. Nun ist freilich zu beachten, daß die Rede in Philadelphia vom 9. Januar 1743 auch nur im Kreise der Brüder gehalten und erst im folgenden Jahre durch den Druck veröffentlicht worden ist. Es ist also möglich, daß Zinzendorf die bezeichneten Gesichtspunkte nicht erst damals, sondern schon früher gefaßt und unter seinen Brüdern wenigstens angedeutet hat. Dahin weisen die Ansprüche, welche der Graf seit 1731 ohne Schwanken für die Gemeinde im Verhältniß zu der lutherischen Kirche erhoben hat, daß sie, bei ihrer Theilnahme an der lutherischen Lehre, durch ihre Verfassung als apostolische Gemeinde der lutherischen Kirche weit überlegen sei. Jedoch die Formulirung der Sätze, welche in der Rede zu Philadelphia vorliegen, ist ohne Zweifel ein neuer Erwerb Zinzendorf's, welcher bedingt ist durch die Anknüpfung der Beziehungen mit Leuten reformirter Confession, durch die Verknüpfung der Gemeinde mit dem Heiland als ihrem Aeltesten und durch die Erfahrungen, die er von der Religionsfreiheit in Pennsylvanien ge-

macht hatte. Noch 1738 hatte sich Zinzendorf so ausgedrückt [1]), daß die Gemeinde in den zwei Religionen, der lutherischen und der reformirten, sich befinde, aber nur Einen Glauben habe, dem gemäß sie in beiden für rechtgläubig erkannt wird. Nachdem er in der Schweiz 1741 die Glaubensformel des Berner Synodus von 1532 kennen gelernt hatte, gewöhnte er sich daran, die Reformirten unter seinen Anhängern auf diese der Augustana vergleichbare Urkunde zu verweisen. In der Rede zu Philadelphia aber hat er das Verhältniß umgekehrt und die beiden evangelischen Kirchen als Unterabtheilungen der mährischen in Anspruch genommen. Es muß für Zinzendorf ein großer Moment gewesen sein, als er die lutherische und die reformirte Kirche in dem Schooß der Brüdergemeinde und in der hier herrschenden Gewissensfreiheit, unbehelligt durch Staatsgewalt und Schultheologie geborgen sah, in der grellen Beleuchtung durch das eschatologische Argument. Aber so folgerecht diese Anschauung sich zu dem Beschluß vom 16. September 1741 verhält, so begegnen wir ihr ferner nicht als Regel der Verfahrungsweise, welche der Graf in Deutschland seit seiner Rückkehr dahin eingeschlagen hat. Und zwar haben gerade die mährischen Brüder ihn davon abgedrängt.

Denn überhaupt ist durch die lange Abwesenheit in America die Auctorität Zinzendorf's erheblich beschädigt worden, und er hatte in den nächsten Jahren theils mit dem Streben der Brüder nach Selbständigkeit zu kämpfen, theils in vielen Beziehungen demselben nachzugeben. Die Generalconferenz, welche vor seiner Abreise eingesetzt worden war, war auf eine Reihe neuer Unternehmungen ausgegangen, ohne ihm davon Kenntniß zu geben. Sie war dazu berechtigt gewesen, da sein Vorsteheramt vor der Abreise nach America aufgehoben worden war. Ferner hatte die Gemeinde zu Herrenhag, die Zinzendorf für die reformirte Confession bestimmt hatte, in einem neuen Contract mit dem Grafen von Isenburg-Büdingen sich als mährische Gemeinde angegeben. Zinzendorf konnte diese Erklärung nicht rückgängig machen, und begnügte sich daher, von Marienborn aus zunächst nur den geistlichen Verkehr mit jener Gemeinde zu unterhalten. Das theologische Seminar in Marienborn war durch den Bischof Polykarp Müller, ehemals Rector der gelehrten Schule in Zittau, auf einen

1) Eventualtestament. Büding. Samml. II. S. 276.

Fuß gesetzt werden, in welchem Zinzendorf zuviel Schulgelehrsamkeit fand, und die Anleitung zur Bearbeitung der Herzen vermißte. Inzwischen war der Mission in Livland und Esthland durch einen kaiserlichen Befehl vom 16. April 1743 ein jähes Ende bereitet worden. Die Selbstherrlichkeit, mit welcher die Brüder in jenen Provinzen vorgegangen waren, indem sie unter dem Schutz der ihnen ergebenen Pastoren die von ihnen erweckten Gruppen mit den herrnhutischen Einrichtungen versehen hatten, hatte eine Menge ihrer Gönner umgestimmt. Wie Schrautenbach bezeugt, wurden jene Länder für die Brüder, welche nicht von ihrer Hände Arbeit, sondern von der Gastfreiheit lebten, zu einem Capua. Sie verließen ihre eingeschränkte Lebensart und überließen sich dem Wohlleben[1]). Das mußte auch zur Umstimmung vieler ihrer Gönner unter den Geistlichen[2]) beitragen. Zu diesen gehörte auch der livländische Generalsuperintendent Fischer; derselbe trug im Juni 1742 beim Oberconsistorium auf eine förmliche Untersuchung an, welche von dieser Behörde und gleichzeitig vom General-Gouvernement in Gang gesetzt wurde. Um den zu erwartenden Wirkungen derselben zuvor zu kommen, erschien im September des Jahres die Gräfin Zinzendorf in Livland, verständigte sich mit den weiblichen Gönnern der Herrnhuter, Frau von Hallart in Wolmarshof und Frau von Gaveel in Brinkenhof, und reiste nach Petersburg weiter. Hier stellte sie im Februar 1743 an die Kaiserin den Antrag, der uralten, apostolischen, mit der griechischen verwandten mährischen Kirche volle Gewissensfreiheit in Livland und die Anlegung einer Niederlassung zum Wohnen und wozu es sonst gebraucht werden könnte, zu gestatten. Dieser Schritt zog nun gerade den kaiserlichen Befehl vom 16. April 1743 nach sich, welcher die neue Secte, deren Urheberin eine gewisse Gräfin Zinzendorf sei, verbot und den Anhängern vorschrieb das Land zu verlassen. Von der an Ort und Stelle eingeleiteten Untersuchung hatte man

---

1) Schrautenbach a. a. O. 2. Aufl. S. 272.

2) Die veränderte Haltung des Oberpastors Mickwitz in Reval nahmen die Brüder daselbst so übel, daß sie 30. October 1741 den Versuch machten, ihn todt zu beten. Sie glaubten an eine so prompte Wirkung dieses Verfahrens, daß sie re quasi bene gesta zwei Brüder in sein Haus sandten, um den Erfolg zu constatiren; dieselben waren sehr verwundert, Mickwitz wohlauf zu finden. Vgl. Baumgarten, Theol. Bedenken VI. S. 711. Harnack S. 140.

in der Hauptstadt noch keine Kunde. An jener Verfügung wurde durch zahlreiche Protestschreiben, welche Zinzendorf und die sonstigen Vorsteher der Brüdergemeinde an alle möglichen Behörden richteten, nichts geändert, und als der Graf gegen Ende 1743 nach Riga kam, um seinen persönlichen Einfluß geltend zu machen, wurde er gefangen gesetzt, bis er seinen Rückweg antrat.

Unter den Gründen, mit welchen die Gräfin die Ansiedelung der mährischen Kirche in Livland unter völliger Gewissensfreiheit bei der Kaiserin von Rußland nachgesucht hatte, befand sich auch der, daß ihnen diese Rechte in Preußen eingeräumt seien. Während Zinzendorf's Abwesenheit hatten nämlich die Deputirten der Gemeinde von Friedrich II. eine Concession 25. December 1742 erhalten [1]). Dieselbe gestattete, daß die sogenannten mährischen Brüder wie überhaupt in den königlichen Landen, so auch insbesondere in Schlesien sich etabliren mögen, dabei einer vollkommenen Gewissensfreiheit genießen, ihren Gottesdienst öffentlich ausüben, ihre Disciplin üben, ihre Prediger bestellen dürfen, ohne einem königlichen Consistorium unterworfen zu sein. Nur sollen die Bischöfe, welche den Gemeinden vorgesetzt werden, im Lande wohnen, oder wenigstens vom Könige die Bestätigung erlangen und ihm Treue geloben. Auch sollen die Brüder an einem in Schlesien zu wählenden Ort sich ansiedeln dürfen. Man sollte denken, daß Zinzendorf, als er bei seiner Rückkehr diese Urkunde vorfand, sie sehr willkommen geheißen hätte. Allein er nahm an ihr und an den Voraussetzungen, unter denen die Generalconferenz die Concession erworben hatte, denselben Anstoß, wie an der Declaration der Gemeinde Herrenhag als mährischer Gemeinde. Es lag ihm nichts daran, die von ihm eingerichtete mährische Kirche als dritte neben der lutherischen und reformirten anerkannt zu sehen. Sollte sie vielmehr in seinem Sinn als höhere Einheit über den beiden anderen sich in der letzten Epoche des Weltlaufs bewähren, so durfte ihre Connexion mit den beiden anderen nicht außer Uebung gesetzt werden. Er trug also dem Synodus zu Hirschberg im Vogtland im Juli 1743 vor, daß durch die königliche Concession das bisher unstreitige Recht an beide evangelische Religionen verletzt sei, daß es wunderlich herauskomme, wenn die

1) Majestätsbrief für die mährische Brüderkirche. Büding. Samml. III. S. 122.

mährische Kirche jetzt erst Duldung in Preußen gewonnen zu haben schiene, da sie seit einem Jahrhundert vom brandenburgischen Hause protegirt worden und Jablonsky zugleich preußischer Hofprediger und Brüderbischof gewesen sei[1]), daß die Concession von den Gegnern zum Schaden der Brüder gebraucht werden könne; und er kündigte seinen fernern Dienst auf, wenn man sich nicht ausdrücklich zur Augsburgischen Confession bekennen wollte, von der freilich in der königlichen Concession durchaus keine Rede ist. Darauf erhielt Zinzendorf die Vollmacht zu Verhandlungen mit der preußischen Regierung, um die Sachlage in seine Absichten zurückzuführen.

Die Differenz zwischen dem Grafen und seinen inzwischen selbständig aufgetretenen Genossen in der Deutung der mährischen Kirche ist hiemit noch nicht ganz aufgeklärt. Nun aber war gerade damals die bisher von Zinzendorf immer betonte Zugehörigkeit der Brüdergemeinde zum lutherischen Bekenntniß, welche dazu dienen sollte, jene auf Kosten der lutherischen Kirche zu verstärken und zu erweitern, durch ein Gutachten von Baumgarten in Abrede gestellt worden[2]), und dadurch schienen die bisher von Zinzendorf immer wiederholten Bemühungen, die Brüdergemeinde auf dem Schooß der lutherischen Kirche zu halten, scheitern zu sollen. Zunächst also erbat er im Auftrag des Synodus zu Hirschberg vom König eine besondere Untersuchung der Brüdergemeinde, einschließlich ihrer Stellung zur lutherischen Kirche. Er erreichte jedoch nichts weiter, als daß gelegentlich in einer Verfügung des Königs die Anerkennung der Augsburgischen Confession durch die mährischen Brüder als Thatsache erwähnt, und insofern sie als lutherische Glaubensgenossen bezeichnet wurden. Um nun der Concession gegenüber diese Verbindung in der bisher verfolgten Weise ausnutzen zu können, schrak Zinzendorf nicht vor dem Gedanken zurück, die mährischen Gemeinden in Schlesien unter die landesherrlichen lutherischen Consistorien zu stellen. So wenigstens muß sein Brief vom 13. September 1743 an den Oberconsistorialrath Burg in Breslau[3]) verstanden werden. In demselben kündigt

1) Das ist eine wunderliche Behauptung und Folgerung. Mährische Brüder konnten seit 100 Jahren in Preußen nicht protegirt werden, da sie nicht vorhanden waren, und Jablonsky hatte als Brüderbischof keine Gemeinde in Preußen.

2) Das Gutachten ist veröffentlicht 1742 in B.'s Theolog. Bedenken I.

3) Der Briefwechsel nebst Einleitung bei Fresenius II. S. 182 ff.

er diesem Manne seinen Besuch an, um Mittel zu der seligen Combination der lutherischen und der mährischen Kirche zu finden, die zwischen der böhmischen und der reformirten schon ein Jahrhundert (seit 1627) so gut gegangen ist. Anstatt des Grafen erschienen jedoch im November bei Burg zwei herrnhutische Abgesandte, welche ihm vorstellten, daß er anstatt der in der königlichen Concession vorausgesetzten Trennung die Verbindung zwischen beiden in Schlesien fördern möchte. Burg hielt sich zurück, und wollte abwarten, ob die in Aussicht gestellte Widerlegung Baumgarten's seine Bedenken gegen die Brüdergemeinde beseitigen würde. Am 6. März 1744 kamen wieder zwei herrnhutische Abgesandte zu Burg, welche mehr mit der Sprache herausgingen und ein Project Zinzendorf's mittheilten, welches dem nächsten Synodus vorgelegt werden sollte, wenn Burg darauf einginge[1]). In der Einleitung dieses Documentes heißt es, „es sei unleugbar, daß sich der Heiland seit zwanzig Jahren der mährischen Kirche bedient habe, um der lutherischen zu Hilfe zu kommen, und den Theil ihrer pia desideria (als ob das ein Stück der lutherischen Kirchenordnung wäre!) hier und da zu erfüllen, aus welchem mit der Zeit mehr Segen und mehr Freiheit für das Ganze kommen wird." Demgemäß sei es rathsam, einfach die Augsburgische Confession anzunehmen, die böhmische aufzugeben, und außer unseren eigentlichen Städten und Residentien (also blos in Schlesien) das Oberdirectorium der lutherischen Verfassung (also den Consistorien) zu überlassen. Als besondere Bedingungen dieser Einrichtung werden hinzugefügt, erstens daß unsere Lehrer, wo wir formirte Gemeinden haben, von uns vocirt, examinirt und ordinirt sein sollen, aber nicht ad locum, daß sie zweitens den Consistorien präsentirt, von ihnen geprüft, nach Befinden nicht angenommen, auf die Augsburgische Confession verpflichtet, sodann von der Direction unserer Bischöfe eximirt und den Consistorien überlassen werden sollen, so lange sie da sind, wohingegen wir die Individuen wechseln, wie sie dieselben zurückweisen können. Dieselben sollen (von den Consistorien) nach der Augustana in der Lehre, in der Disciplin nach der herrnhutischen Verfassung beurtheilt, in der Liturgie der evangelischen Nachbarschaft gleich gesetzt werden. Burg hat auf die Mittheilung dieses Planes nur er-

1) Büding. Samml. III. S. 1001.

widert, daß ehe er sich darüber erklären könne, derselbe von der Brüdergemeinde angenommen sein müsse; er könne aber darauf nicht rechnen, da die bisherige Praxis mit demselben nicht übereinkäme.

Nach diesen Verhandlungen durfte Burg erstaunen, als er einen Brief Zinzendorf's vom 3. März erhielt, der also vor dem Besuch der letzten Abgesandten geschrieben war. Derselbe schlägt einen hohen Ton an, hält dem Empfänger vor, daß er sich von den dem Grafen feindseligen Theologen einnehmen lasse, nimmt die Zugehörigkeit der Brüdergemeinde zur lutherischen Kirche als erwiesen an durch das Tübinger Gutachten von 1733 und die Kursächsische Verfügung von 1737, welche dem Geheimeraths-collegium in Dresden als dem Directorium corporis evangelicorum angerechnet wird, enthält sich aller positiven Vorschläge über zu treffende Einrichtungen, verräth hingegen, daß es der mährischen Kirche als solcher nie in den Sinn gekommen sei, die lutherische Kirche um Aufnahme zu bitten, sondern dieses nur ein Anliegen der lutherischen Theologen sei, die in ihrem Dienste stehen (also Zinzendorf's allein), beklagt die arme lutherische Kirche, daß sie in Folge der königlichen Concession am meisten verliere, und schließt mit der Drohung, daß, wenn es bei seinen Lebzeiten noch gelingen möchte, die Brüder bei dem gesunden Haufen der lutherischen Kirche zu erhalten, nachher eine Revolution ausbrechen dürfte, in welcher jenes Kreuzvolk, anstatt von den Gegnern verschlungen zu werden, die lutherische Verfassung entsalzen, entwürzen und ihr nichts als ein caput mortuum übrig lassen würde. Man darf wohl annehmen, daß dieser Brief aus dem für Zinzendorf nothwendig unangenehmen Gefühl herausgeschrieben ist, daß er gegenüber dem vorherrschenden Zuge der Brüder zu mährischer Selbständigkeit isolirt sei mit seiner von jeher verfolgten Anlehnung an die lutherische Kirche. Die Unklarheit, mit welcher diese Stellung Zinzendorf's behaftet war, suchten Jene abzustreifen. Die Angst über das Fehlschlagen seiner seit zwölf Jahren innegehaltenen Kirchenpolitik hat ihm die hochfahrenden Worte an Burg eingegeben. Dieser verwies in seiner ausführlichen Antwort vom 14. April 1744 unter Anderem auf die Thatsachen, daß die Zeugnisse für den lutherischen Bekenntnißstand von Herrnhut für die Gemeinden in Marienborn (Herrenhag) und an anderen Orten nicht gelten können, daß in Schlesien die Brüder in ihre Ver-

sammlungen Leute gezogen haben, welche dadurch bestimmt worden sind, den Gottesdienst und den Sacramentsgebrauch in der lutherischen Kirche zu verlassen, endlich daß seine Versicherung, die er gegen Baumgarten in Siegfried's Beleuchtung abgebe, die mährische Gemeinde habe nicht die Absicht und gebe ihren Angehörigen nicht die Erlaubniß, die Lutheraner von ihren ordentlichen Lehrern abzuziehen, durch die Erfahrung in Schlesien und an anderen Orten widerlegt werde. In einer letzten Erwiderung, 3. Juni 1744, verleugnete Zinzendorf seine Abgesandten, welche den Breslauer Oberconsistorialrath zur Vermittelung einer Einigung zwischen der mährischen und der lutherischen Kirche aufgefordert hätten, indem er vergessen hatte, was von ihm 13. September 1743 geschrieben worden war. Er stellte die Sache so dar, daß das Anerbieten, die mährischen Gemeinden den Consistorien unterzuordnen, im Interesse der lutherischen Kirche gemacht worden, daß diese Incorporation nicht von seiner Gemeinde gesucht sei; da nun aber Burg die Brüder nicht für lutherische Glaubensgenossen halte, so sei er selbst, der in der Verbindung mit der lutherischen Kirche nur eine Privatidee verfolgt hätte, außer Stande, in einen solchen Indifferentismus einzuwilligen, wie er durch jene Incorporation von Nichtglaubensgenossen in eine andere Kirche begangen werden würde.

So schlimm, wie es diese Briefe des Grafen erscheinen lassen, kann übrigens dessen Isolirung von den mährisch gesinnten Arbeitern an der Brüdergemeinde nicht gewesen sein. Allerdings kam der Plan der Unterordnung der Gemeinden in Schlesien unter die Consistorien gar nicht zur Kenntniß des zwischen 12. Mai und 15. Juni 1744 zu Marienborn versammelten Synodus; allein die Vertreter der Brüdergemeinde, unter denen Zinzendorf allein das Interesse an dem Lutherthum zu erhalten vorgiebt, haben in der Zeit, in welche die Erörterungen mit Burg fallen, eine Kundgebung vorgenommen, welche nicht gegen Zinzendorf's Hauptanliegen verstößt. Es ist die Antwort der verschiedenartigen herrnhutischen Arbeiter auf das am Anfange 1741 vom Grafen gestellte Entlassungsgesuch, welche 21. November 1743 demselben in Breslau überreicht worden ist[1]). Der Stil dieses Schreibens ist dem von Zinzendorf zum Verwechseln ähnlich; der Concipient muß sich ganz

1) In Siegfried's Beleuchtung S. 177.

nach ihm gebildet haben. Dem Grafen wird nun als Verdienst angerechnet, er habe das theure mährische Volk von Errichtung eines eigenen Glaubenssystems und einer abgeschiedenen Kirche abgehalten, ferner das aus mancherlei Secten und Religionen unter der Gunst der mährischen Anstalten zu den einfachen Grundprincipien der ersten evangelischen Bekenner zusammengetretene Kirchlein so eingerichtet, daß man nun wieder eine freie und ohne Gesetz in Einem Geist stehende Gemeinde Gottes auf Erden sehe. Indem nun die Arbeiter den Grafen wiederum zum vollmächtigen Diener ihrer Gemeinde ernennen, und ihn verpflichten, im Falle der Entlassung oder des Todes sich einen Nachfolger zu geben, erklären sie, daß ohne sein Vorwissen nichts Wichtiges beschlossen, insbesondere auf seinen Grundplan des Augsburgischen Bekenntnisses und der Wahrheit in Liebe mit allen Christen kein weiteres Stockwerk gesetzt werden soll. Wenn man nach den Worten sich richtet, so bestand im November 1743 volle Einigkeit zwischen Zinzendorf und den Arbeitern der Brüdergemeinde. Woher also kam im März 1744 die Spannung, welche in dem Brief an Burg verrathen wird, und dahin scheint gedeutet werden zu müssen, daß die anderen Vertreter der Brüdergemeinde gegen deren Zusammenhang mit der lutherischen Kirche gestimmt waren.

Mit ziemlicher Sicherheit ergiebt sich zunächst die Abweichung zwischen beiden Theilen aus dem Actenstück, in welchem Zinzendorf jene erneute Berufung angenommen hat[1]); dasselbe muß während des Synodus zu Marienborn aufgestellt sein, ist also gleichzeitig mit dem letzten Brief an Burg. In der Antwort an die Vorsteher betont er die von ihm stets aufrecht erhaltene Combination zwischen der Brüdergemeinde und der lutherischen Kirche, welche die Arbeiter, die nicht sämmtlich lutherisch seien, verletzt hätten, indem sie die preußische Concession für die mährische Kirche erwarben. Da jedoch die Sache einmal verschoben sei, so müsse er sich in den dreifachen Tropus finden, welchen die mährische Disciplin haben muß. Hier begegnet man zum ersten Male dem Schema, welches seitdem in der Brüdergemeinde giltig geblieben ist. Es ist die Folgerung, in welcher Zinzendorf der durch die

1) Mitgetheilt in Kreuzreich S. 217—232. Nicht datirt, fällt jedoch in das Jahr 1744.

preußische Concession geschaffenen Lage sich unterwirft[1]). Aber sie ist eine unlogische Formel, wenn man sie mit der Aussicht vergleicht, welche Zinzendorf in der Rede zu Philadelphia (S. 327) eröffnet hat, daß die mährische Kirche als die Trägerin der Disciplin und zugleich der Gewissensfreiheit die lutherische und die reformirte in sich vereinigen soll. Indem er jetzt die drei tropi paedias, die drei Auferziehungsbegriffe als coordinirt darstellt, rechnet er als Arten zwei Confessionstypen und einen Volkstypus, und als das Gemeinsame eine Verfassung, welche mit dem Volkstypus sich deckt. Kann man sich wundern, daß die langen Erörterungen, mit welchen er dieses Zugeständniß begleitet, von einer solchen Undeutlichkeit sind, daß sie sich jeder Darstellung entziehen? Hierin also hat Zinzendorf sich dem gefügt, was von den Vertretern der Gemeinde gegen seine Absicht beliebt worden war. In anderen Beziehungen aber leistet er, wie es scheint, Widerstand. Und hier ist der erste Punkt, daß er sich nicht mit Billigung einlassen könne in das unbegreifliche Zunehmen der Ortsgemeinden, eine Erklärung, welche in Verbindung mit der vorausgeschickten Rüge der Proselytenmacherei zu setzen ist, deren die Brüder beschuldigt werden, und die kein Popanz, sondern etwas Reales und Effectives sei. Ferner will er nichts zu thun haben mit dem Verfall der Disciplin; er scheint also anzudeuten, daß er die Schuld an dem einen und andern Fehler den selbständig gewordenen Arbeitern zuschieben will, nachdem er kurz vorher die Mißbilligung der Proselytenmacherei mit der Bemerkung begleitet hatte, daß vielleicht Einer oder Zwei, die sich mit einigem Schein für Brüder ausgegeben, es wirklich gesucht hätten[2]). Endlich sagt er sich von der gesammten Correspondenz und der weitläufigen Seelsorge los, d. h. er überläßt die Hauptsachen in der Gemeinde den Anderen.

Darauf haben die Vorsteher des Tropus der strict mährischen Kirche, unterschrieben Joh. Nitschmann, Senior, und Wenzel Neisser, Pastor in London, folgendes geantwortet[3]): Ver-

1) Von dieser geschichtlichen Bedingtheit der Formel erfährt man nichts aus H. Plitt's Abh. „Das biblisch-evangelische Princip der Lehrtropen mit besonderer Beziehung auf Zinzendorf", in Jahrbücher für deutsche Theologie, Band VIII. S. 621—690.

2) Siegfried Beleuchtung S. 48.

3) Extract am Schluß von Kreuzreich, nach S. 240, vier Blätter. Nicht datirt.

schiedene von ihnen hätten in die Ideen, die der Graf von den Vorzügen der lutherischen Religion ihnen beständig und plus quam satis beizubringen bemüht gewesen, theils niemals einzutreten vermocht, theils wären sie durch die Feindschaft der lutherischen Theologen gegen die Gemeinde und den Grafen in der Schätzung des lutherischen Bekenntnisses, zu der dieser sie gebracht, wankend geworden. Sie erklären, herzlich froh zu sein über die endlich gewonnene Einsicht Zinzendorf's, daß der dreifache Tropus paedias nicht zu vermeiden sei, und daß den Brüdern, welche andere Ideen als er haben, ihre Freiheit gelassen werden müsse. Diesem mährischen Tropus haben sich aber auch manche angeschlossen, welche als Lutheraner geboren sind; man habe also die Zugehörigkeit zu einem Tropus nicht nach der Geburt, sondern nach der freien Entscheidung zu bestimmen. Die Zahl jener Leute werde auch noch zunehmen, wenn die Polemik der Lutheraner fortdauert. Als die mährischen Grundideen bezeichnen nun die beiden Schreiber, daß die Mähren ein Volk der Leiden sind, welches im Andenken an seine Märtyrer und seine Kirchenfreiheit lebt, welches ferner darauf rechnet, daß Gott noch in der Reformation der ganzen christlichen Kirche sie gebrauchen und etwas durch sie ausrichten werde; ja manche meinen, daß alle evangelischen Religionen zusammengeschmolzen und so werden müssen wie die Brüderkirche. Deshalb dürfe es der Graf nicht übel nehmen, daß sie in seiner Abwesenheit sich als Mähren in lutherischem Lande etablirt haben, indem sie von den Augsburgischen Confessions-Verwandten als Glaubensgenossen anerkannt worden sind. Nur rechnen sie darauf, daß die erweckten Seelen in den Kirchen sich der mährischen Kirche anschließen in dem Maß, als geistliche und weltliche Obrigkeit sich ihnen widersetzen. Die mährische Kirche nämlich wird für die sichtbare Gemeinde Jesu erklärt, wofür Zinzendorf sie nicht zu halten scheine. Indem nun die Gemeinden an Mitgliedern aus den anderen Kirchen zunehmen, so sei daran nicht Proselytenmacherei durch die Brüder, sondern die Behandlung der Erweckten in den Kirchen schuld, und wenn unter diesen Umständen unzuverlässige Leute, die sich nicht in die Ordnung schicken, kommen, so müsse man sie eine Zeit lang tragen, aber erklären, daß nach ihnen nicht die eigentliche Gemeinde beurtheilt werden dürfe.

Dieses Actenstück[1]) macht die Lage vollständig klar, und wirft

1) Mit diesem Auftreten der mährischen Brüder steht ohne Zweifel in

ein Licht auf manche Ereignisse der vorangegangenen Jahre. Die eigentlichen Mähren haben sich niemals gründlich auf die Bestrebungen des Grafen für die Augsburgische Confession eingelassen. Vielmehr sind sie durch die Beredtsamkeit ihres Vorstehers immer eingeengt gewesen und haben ihre mährische Art gegen des Grafen Begeisterung für die Augsburgische Confession zurückstellen müssen, als deren Genossen sie sich nur in dem entfernten Sinne betrachteten, wie es in der alten Brüdergemeinde genügte. Erst als sie ihren Beschützer auf ein Jahr entfernt wußten, und als sie erwogen, daß die literarischen Gegner Zinzendorf's dessen Unternehmen als der lutherischen Kirche widerstreitend darstellten, sind sie offen für die ihnen bewußte Eigenthümlichkeit eingetreten, und haben absichtlich für die mährische Kirche die Concession in Preußen gesucht, welche den Plan des Grafen so erheblich durchkreuzte. Indem sie ihren dogmatisch unbestimmten Particularismus vorbehalten, und die Ansprüche lutherischer und reformirter Bestimmtheit in der Brüdergemeinde eingeschränkt wissen wollen, suchen sie sich zu Meistern zu machen wegen der religiösen Bedeutung ihres Volksthums. Zinzendorf aber war der Meinung, daß die neue, mährisch genannte Verfassung das gemeinsame Band solcher sein sollte, welche entweder bestimmt lutherisch oder bestimmt reformirt wären. Was aber die Proselytenmacherei betrifft, so darf man sich durch die übereinstimmenden Erklärungen gegen dieselbe nicht imponiren lassen. Die Brüder mährischer Herkunft haben in Livland und Schlesien die Ueberredung nicht gespart, um Lutheraner in ihre Kreise zu ziehen und dadurch der Landeskirche zu entfremden. Das war im Ganzen der Absicht Zinzendorf's zuwider, welcher seine Anregung zum lebendigen Christenthum dadurch in noch größerem Umfange wirksam zu machen dachte, daß die mit ihm Uebereinstimmenden trotz ihres engen Verbandes unter

---

ursächlichem Zusammenhang, was Schrautenbach S. 286 erzählt, Joh. Nitschmann habe während der Abwesenheit von Z. in America eine engere Verbindung unter gewissen Brüdern errichtet, welche bei dem Plan der Lehre und dem Grundbegriffe der Sache halten wollten, wenn von Anderen, vornehmlich Gelehrten, sie in ein Nebengeleis geführt werden sollte. Hiebei war die Verschweigung dieses Bundes auch Z. gegenüber vorbehalten, welche jedoch nach seiner Rückkehr nicht durchgeführt wurde. Also wären die dargestellten Reibungen zwischen dem Grafen und den Mähren aus einer förmlichen Verschwörung der Letzteren zu erklären.

sich ihre Angehörigkeit zur Landeskirche festhielten [1]), und aus leicht verständlichen Gründen den Abfluß solcher Leute in die Gemeindeorte vermieden sehen wollte. Versteht man nun die Proselytenmacherei in dem strengen Sinn, wie die Mähren sie betrieben, so wird Zinzendorf im Ganzen von ihr frei zu sprechen sein, obgleich er mit seinem Bekenntniß, er habe aus der römischen Kirche niemals einen herausgelockt (S. 214), es indirect eingesteht, daß er auf Angehörige anderer Kirchen anders eingewirkt habe. Mag aber dem sein, wie ihm wolle, so ist zu beachten, daß Zinzendorf auch in der von ihm gewählten Methode des Gewinnes von Anhängern, die sich als Societäten in der Landeskirche einrichten sollten, um vielmehr von ihm als von den Pastoren geleitet zu werden, sich der Bezeichnung der Proselytenmacherei nicht mit Recht entziehen konnte. Eine besondere Art dieser Aneignung von Anhängern bezeichnet als Zinzendorf geläufig der Graf Christian Ernst von Stolberg-Wernigerode, indem er 29. März 1747 an Fresenius schreibt [2]), er habe mit Zinzendorf alle Correspondenz abgebrochen und sich gehütet, mit den Emissarien seiner Gemeinde in Verbindung zu treten, welchen er keinen Zugang verstatte, noch verstatten werde. „Dessen ungeachtet, fährt Christian Ernst fort, erhalte ich eine beglaubigte Nachricht, in welcher besagter Herr Graf Wernigerode als eine seiner Töchter angiebt und sich nicht undeutlich erklärt, wie er gesinnt sei, nach Abgang des Herrn Abts Steinmetz die Seelen in sein Netz zu ziehen. Nun verwundere ich mich zwar höchlich, wie sich der Herr Graf einbilden kann, daß Wernigerode eine Zinzendorf'sche Tochter, oder er nur den geringsten Theil am hiesigen Segen habe, wiewohl seine Phantasie stark genug ist, sich dergleichen Dinge einzubilden; finde aber gleichwohl mich hiedurch genöthigt vor jedermann zu bezeugen, daß der Grund der Hoffnung und Gewißheit der wahren Lehre, die unter uns in Wernigerode ist, gar nicht auf die Auctorität des mir sonst sehr werthen Herrn Abts Steinmetz oder eines andern Menschen gegründet ist, sondern auf das wahre und unverfälschte Wort Gottes, so wie es in der Augsburgischen Confession und den anderen Glaubensbüchern der lutherischen Kirche erklärt ist." Die letztere Antithese mag dahin gestellt bleiben; wenn man aber in

---

1) Vgl. **Becker**, Zinzendorf S. 461 ff.

2) Bewährte Nachrichten II. S. 3 ff.

Betracht zieht, durch welche Personen das unverfälschte Wort Gottes in Wernigerode direct vertreten gewesen ist, so ist an die Hofprediger Neuß, Liborius Zimmermann und Samuel Lau zu erinnern. Der erste von ihnen war Spenerianer, die beiden anderen aber gehörten der Halle'schen Schule an; Zimmermann wurde von Wernigerode aus Professor der Theologie in Halle. In seiner Jugend war er mit der unter den Schülern von Buddeus in Jena entstandenen Erweckung verflochten, an der auch Spangenberg in seiner Weise theilnahm. Diese Erweckung aber verlief durchaus nach Halle'schem Muster, und daß Zinzendorf in diesem Kreise verkehrt hat, hat nicht die Bedeutung, daß er sie im Ganzen in sein Fahrwasser geführt hätte. Er hat damals auf Spangenberg Einfluß gewonnen, jedoch liegt kein Beweis vor, daß Zimmermann sein Adept geworden sei. Hat er also an diesen gedacht, indem er Wernigerode als seine Stiftung reclamirte, so hat er wieder einmal mindestens sich getäuscht.

Die im Jahr 1744 von ihm aufgestellte Annahme der drei Tropen in der Brüdergemeinde war, wie gezeigt worden ist, ein wenig logisches Compromiß zwischen der Vorstellung Zinzendorf's von der Universalität der mährischen Kirche und der Ansicht der in den Vordergrund getretenen Vertreter derselben. Beide Theile verstanden es verschieden. Indem die Mähren den Gemeinden, welche lutherisch oder reformirt waren, ihre Tropen zugestanden, wollten sie die Lutheraner und Reformirten, welche sie aus ihren angestammten Kirchen zu sich hinübergezogen, eben einfach sich einverleiben. Zinzendorf hat 1745 auf dem Synodus zu Marienborn große Mühe gehabt, die Brüder von der Richtigkeit seines Systems und von der Zweckmäßigkeit der Folgerung aus demselben zu überzeugen, daß Lutheranern und Reformirten der Rücktritt aus der Brüdergemeinde, auch wenn sie hier mährischen Tropus hatten, zu ihren Kirchen vorbehalten bleibe. Ihn leitete dabei offenbar dreierlei. Einmal das Maß von Anhänglichkeit an die lutherische Lehre, welches er immer betont hatte, und welches ihm bedroht erschien, wenn die mährische Kirche ohne das lutherische Bekenntniß Menschen von dreierlei Herkunft ungeschieden unter ihre Verfassung brächte. Zweitens sollte ihm das System der Tropen durch die Möglichkeit des Rückzuges der angeworbenen Lutheraner und Reformirten die Gewähr leisten, daß die Energie der persönlichen Ueberzeugung in der Gemeinde nicht durch

die Gewohnheit des Kirchenthums überflügelt werde. Drittens aber dachte Zinzendorf im Rahmen der drei Tropen den Anspruch festzuhalten, daß die Brüdergemeinde die höhere Einheit für die lutherische und die reformirte Kirche überhaupt sei. Denn sonst hat es keinen Sinn, daß der Synodus von 1744 den Generalsuperintendenten von Schleswig und Holstein, Conradi, zum Bischof des lutherischen Tropus bei der mährischen Unität berief. Derselbe sollte darum nicht aufhören sein staatskirchliches Amt zu führen; die beabsichtigte Combination konnte also nur als eine wenn auch noch so undeutliche Voraussetzung für weiter zu erwartende Folgen gedacht sein. Conradi lehnte aus Rücksicht auf sein Alter und sein Amt ab. Aber Zinzendorf hat ferner bis in das nächste Jahr die Absicht verfolgt, für das Präsidium des reformirten Tropus einen Prediger aus der Amsterdamer Classis zu gewinnen, und hat durch einen besondern Gesandten mit mehreren derselben unterhandeln lassen; aber ebenfalls ohne Erfolg. Erst 1746 gelang es ihm, den preußischen Oberhofprediger Cochius für die letztere Function zu gewinnen, was sehr wenig bedeutete; für den lutherischen Tropus trat dann er selbst als Administrator ein. Auffallend ist nun, daß er 1746 auf dem Synodus in Zeyst in den Niederlanden den Brüdergemeinden in Amsterdam und Harlem zumuthete, ihre Zustimmung zu dem Augsburgischen Bekenntniß zu erklären. Denn wenn irgend wo, so hatte in den Niederlanden der reformirte Tropus seinen Ort. Jedoch haben wir uns zu erinnern, daß die ersten Anhänger Zinzendorf's in Amsterdam unter Katholiken und Mennoniten gewonnen worden waren (S. 316); diese hatten kein näheres Verhältniß zum Heidelberger Katechismus oder zum Berner Synodus als zur Augustana; es konnte also ihnen zugemuthet werden, dem Grafen in diesem Punkte zu folgen. Die Gemeinden haben auch damals kundgegeben, daß sie den Lehren dieses Bekenntnisses zugethan seien, haben es aber abgelehnt, dieses zu erklären, weil die in Deutschland sich häufenden Verneinungen der Zugehörigkeit der Brüdergemeinde zur Augustana die Gefahr vergegenwärtigten, daß freien Kindern Gottes ein unerträgliches Joch auferlegt würde. Welchem Tropus gehörten demgemäß diese Gemeinden an? Vielleicht dem mährischen, der kein bestimmtes Bekenntniß befolgte? Das aber bleibt undeutlich. Das Resultat also ist dieses, daß unter dem gemeinsam anerkannten System der drei Tropen die entgegengesetzten Bestrebungen fort-

dauerten, daß die Mähren auf die Vermehrung ihres dogmatisch undeutlichen Tropus bedacht waren, Zinzendorf aber den lutherischen Tropus auszubreiten suchte. Im vorliegenden Falle freilich war sein Bemühen vergeblich.

Weder Spangenberg noch Cranz gewähren einen Einblick in diese seit 1742, seit der Abwesenheit des Grafen in America und dem Erwerb der preußischen Concession für die mährische Kirche eingetretene Krisis[1]). Gewisse Ereignisse in den nächsten Jahren aber, welche Jene erzählen, werden daraus verständlich, daß die Vertreter des mährischen Tropus und Zinzendorf um das Uebergewicht mit einander rangen. Auf dem schon erwähnten Synodus zu Marienborn 1745, wo der Graf seine Deutung der Tropen erklärte, wurde einerseits im Interesse der Mähren in Anlehnung an ihre alte Verfassung der Unterschied zwischen Presbytern und Diakonen genauer fixirt als bisher üblich war, ferner Akoluthen, die sich zum Dienst des Herrn und seiner Gemeinde anbieten, anzunehmen beschlossen. Aus demselben Grunde sollten überall Aeltestinnen und Diakonissen eingesetzt, endlich das Amt der bürgerlichen Senioren und Consenioren erneuert werden, welche 1560 in dem polnischen Zweige der Brüdergemeinde eingeführt worden waren, und bei der Visitation der Gemeinden mitzuwirken hatten. Ein Gegenzug von Zinzendorf war es, daß vor diesem Synodus eine Deputation des theologischen Brüderseminars zu Lindheim bei Marienborn die Facultät in Tübingen um eine Untersuchung darüber bitten mußte, ob und worin sich seit deren Bedenken von

---

1) Becker a. a. O. S. 479 ff. hat Aeußerungen Zinzendorf's zusammengestellt, welche die Bedeutung der mährischen Kirche für seine Unternehmungen herabdrücken, und bis zu dem Ausdruck sich erheben, die mährische Kirche sei ein unwesentliches Moment im großen Ganzen der Brüderbewegung, die mährische Kirchensache sei weder der Fond, noch die Substanz seiner Unternehmungen, sondern ein Accidens. Das ist gegen alle geschichtliche Evidenz. Jene Aeußerungen Zinzendorf's, daß die mährischen Brüder in seine Thätigkeit neben eingekommen seien, finden sich nur in der Zeit des Streites mit den Mähren zwischen 1743 und 1748 als Beweise seiner Unzufriedenheit mit ihnen. Vorher aber in Philadelphia hat Zinzendorf die mährische Kirche ebenso beurtheilt, wie die Mähren selbst, und selbst in der Zeit des Streites hat er diese Ansicht wiederholt vertreten. Vgl. in den „Zwei und dreißig einzelnen Homilien" aus den Jahren 1744—46 die Rede auf den außerord. Pilgergemeintag am 26. Januar 1745, und die Rede von der Brüderkirche Bestimmung, Erhaltung und Dienerschaft am 2. Januar 1746.

1733 die Brüdergemeinde verändert habe. Denn indem er auf diesem Wege die Gegner entwaffnen wollte, welche sein und seiner Gemeinde lutherisches Bekenntniß in Zweifel zogen, beabsichtigte er auch den strict mährischen Brüdern zu begegnen, welche mit Beziehung auf jene Gegner sich den Intentionen Zinzendorf's entzogen oder widersetzten. Natürlich lehnte die Facultät eine solche für sie ganz unmögliche Untersuchung ab, und gab den Rath, daß die Vorsteher der Gemeinden in einer öffentlichen Urkunde zur Augsburgischen Confession ohne Ausnahme sich bekennen, und dieselbe dem Corpus evangelicorum überreichen sollten[1]). In demselben Sinne bat Zinzendorf 1747 das herzogliche Consistorium zu Stuttgart, eine Deputation aus seiner Mitte und aus der Tübinger Facultät zu dem bevorstehenden Synodus nach Herrenhag zu senden, indem er sich zugleich bei dem Geheimenrath Bilfinger über die Darstellung der Brüdergemeinde beklagte, welche Weißmann in seiner Kirchengeschichte gegeben hatte. Auch hier erreichte er nicht seinen Wunsch; vielmehr forderte das herzogliche Geheimerathscollegium einen Bericht von der Facultät in Tübingen, und dieser fiel gegen Zinzendorf's Anspruch auf lutherische Rechtgläubigkeit aus[2]). Der Graf that also, was in seiner Macht stand, indem er im Winter 1747—1748 vor den Mitgliedern des theologischen Seminars in Lindheim Vorträge über die Augsburgische Confession hielt, welche 1748 unter dem Titel: „Einundzwanzig Discurse über die A. C., bis zur nochmaligen Revision des Auctoris einstweilen mitgetheilt". Es bleibt hier dahin gestellt, wie ächt das Verständniß dieser Urkunde durch Zinzendorf ist; die Vorträge sind jedoch nur aus der Absicht zu erklären, seine Tendenz auf lutherische Lehre dem theologischen Nachwuchs der ganzen Brüdergemeinde einzuprägen.

Inzwischen war Zinzendorf wieder in Kursachsen aufgenommen worden. Als 1746 der Besitz seiner Großmutter und nachher seiner Tante, Großhennersdorf ihm zum Kauf angeboten wurde, wurde ihm durch die Regierung der Wink gegeben, daß gegen seine Rückkehr in das Land kein Grund vorliege. Diese Eröffnung war mit der Empfehlung verknüpft, bei seinen auswärtigen Freunden ein namhaftes Darlehen für die kursächsische

---

1) Kreuzreich S. 239.

2) Die Acten bei Fresenius III. S. 877—976.

Steuerkasse zu vermitteln[1]). Als der Graf diesem Ansinnen entsprechen konnte, wurde von der kursächsischen Regierung weiterhin der Wunsch geäußert, außer Herrnhut noch mehrere Colonieen mährischer Brüder im Lande angelegt zu sehen. Zinzendorf kam 1747 wieder ins Land; in Hinsicht des eben erwähnten Planes erbat er eine officielle Untersuchung der gesammten Brüdergemeinde, ehe er zur Anlegung von Colonieen die Hand bieten werde. Wie oft hat er solche Untersuchungen seiner Sache bei Staatsgewalten und kirchlichen Collegien vergeblich erstrebt! Jetzt war seine Stellung zu dem Ministerium in Dresden so beschaffen, daß man seinem Wunsche willfahrte. Und zwar kam es ihm darauf an, ob die strict mährischen Brüder, auf welche allein sich die Untersuchung nach Spangenberg's Angabe[2]) beziehen sollte, für Verwandte der Augsburgischen Confession erkannt würden. Denn aus Patriotismus, sagt Spangenberg, wollte der Graf keine Gemeinden anderer Art in Sachsen pflanzen. Diese Motivirung ist mindestens nicht vollständig. Bei der obwaltenden Differenz zwischen dem Grafen und den Vertretern des strict mährischen Tropus kann man nicht umhin daran zu denken, daß er die Mähren, welche nur unter seinen Bedingungen zu den ihnen willkommenen Ansiedelungen gelangen konnten, nöthigen wollte, seinen Ansichten von der Verpflichtung der ganzen Brüdergemeinde auf die Augsburgische Confession sich zu fügen. Das ist auch Zinzendorf schon gegen Ende Juni 1748 auf dem zu Groß-Krausche in Schlesien gehaltenen Synodus gelungen. Er legte demselben einen Aufsatz vor, welcher in der Erklärung über alle Lehrpunkte des Bekenntnisses jede Zweideutigkeit ausschließt. Der Aufsatz ist von allen Deputirten im Namen ihrer Gemeinden unterschrieben worden[3]). Demgemäß machte es keine Schwierigkeit mehr, der Commission, welche 29. Juli zu Groß-Hennersdorf ihre Geschäfte eröffnete, die officielle Erklärung abzugeben, was und wie bisher nach der Augsburgischen Confession in allen Brüdergemeinden gelehrt worden sei. Dazu kam noch 10. August eine gemeinsame Declaration aller Deputirten, deren Anfang lautet: „Die gesammte mährische Kirche erklärt sich mit allen ihren Tropen nochmals apodiktisch und in allen Landen

1) Vgl. Cranz a. a. O. S. 460.

2) Leben Zinzendorf's VI. S. 1745.

3) Cranz S. 468. Der Aufsatz in Naturelle Reflexionen, achte Beilage S. 75—98.

zu allen Lehrartikeln der Augsburgischen Confession, quia scripturae sacrae concordant; hinzugefügt wird, daß sie alle ihre Schriften, Lieder und Reden nach der A. C. interpretirt wissen und keinem Lehrer gestatten wollen, dagegen zu lehren; daß sie jedoch nicht die heilige Schrift nach den Symbolen, sondern diese Schriften nach der Bibel beurtheilen." Hiedurch hatte Zinzendorf nach einer Spannung, die länger als fünf Jahre währte, die Vertreter des strict mährischen Tropus besiegt. Bemerkenswerth aber ist, daß diese prompte Entscheidung durch das finanzielle Uebergewicht des Grafen über die sächsische Regierung unter der Bedingung des wirthschaftlichen Interesses der Mähren an den neuen Ansiedelungen in Sachsen herbeigeführt worden ist[1]). Als endlich 1749 durch die beiden Häuser des englischen Parlaments und die königliche Bestätigung vom 6. Juni die Unitas fratrum auch in Großbrittanien und dessen Colonieen als alte evangelische Kirche anerkannt wurde, traten die Ansprüche des eigentlich mährischen Tropus darin hervor, daß die Brüder vom Eide, von der Theilnahme an der Criminaljury und vom Kriegsdienst in den Colonieen befreit wurden. Aber in einer besondern Schrift: Unitatis fratrum fidei, liturgiae et praxeos expositio, declarirte Zinzendorf von sich aus auch für die englischen und americanischen Gemeinden die Verbindlichkeit der Lehrartikel der Augsburgischen Confession. Für das Parlament nämlich war dies gleichgiltig geblieben, da die Gemeinschaft des Episkopates mit der englischen Kirche und der dogmatisch unbestimmte evangelische Cha-

1) In der Apologet. Schlußschrift S. 45 stellt Spangenberg die Frage, ob die Brüder vom reformirten und vom mährischen Tropus deswegen die Augsb. Conf. angenommen hätten, um der sächsischen Concession auch theilhaft zu werden; Z. werde dessen beschuldigt. Derselbe antwortet hierauf, nachdem der sächsische Commissarius die gesammte Brüderkirche wegen ihrer Zugehörigkeit zur Augsb. Conf. der Aufnahme im Lande versichert hätte, haben die episkopalen (mährischen) und die reformirten Brüder nach einem im Dec. 1748 gefaßten ordentlichen Synodalbeschluß die Aufnahme deprecirt, und vorgeschlagen, den lutherischen Tropus allein in Sachsen zu stabiliren. Diese von Cranz nicht berichtete Thatsache ist keine genügende Widerlegung der Beschuldigung gegen Z. Sie hat auch nicht den Sinn, daß die Mähren sich von der Augsb. Conf. wieder losgesagt hätten, die sie im Sommer 1748 definitiv angenommen hatten. Die Mähren können aber nachträglich Grund gehabt haben, auf die Gunst der sächsischen Regierung zu verzichten, nachdem sie vorher sich dadurch hatten locken lassen.

rakter als Motive der Anerkennung der Brüdergemeinde genügt hatten.

Hiemit schließt die Reihe der kirchenpolitischen Wandelungen und Bestrebungen, welche für Zinzendorf seit 1727 sich an seine Pflege der Brüderkirche geknüpft hatten. Es ist nur noch übrig, eine Episode zu berühren, in welcher ein Zusammenstoß derselben mit der Staatsgewalt stattgefunden hat, welche in dem geringen von ihr beherrschten Territorium das Gebahren der Brüdergemeinde unter der Leitung des Grafen unerträglich fand. Das ist die Geschichte der Colonie zu Herrenhag in der Grafschaft Isenburg-Büdingen[1]). Diese Gemeinde (S. 315) war auf einem bei der Stadt Büdingen gelegenen acht Hufen umfassenden Lande 1738 durch einen Contract mit der Landesherrschaft gegründet worden, welcher seitens der mährischen Brüdergemeinde durch den Bischof David Nitschmann und den Arzt Krügelstein abgeschlossen wurde. In diesem Vertrag versprechen die Brüder, welche als der evangelischen Religion zugethan anerkannt werden, 40 bis 50 Familien anzusiedeln, welche Wollen-, Leinen-, Eisen- und Leder-Fabrication treiben sollen. Denselben wird mit Eximirung von der nächsten Parochie eingeräumt, ihre Beamten frei zu wählen, einzusetzen, zu entlassen. Nur soll der ordentliche Prediger der Kanzlei präsentirt werden, damit er nach Untersuchung der Uebereinstimmung seiner Lehre mit den anerkannten Normen bestätigt werde. Indem ferner der Gemeinde ihre Kirchenverfassung und Zucht zugestanden wird, darf dieselbe darin keine Unterthänigkeit unter einem andern Oberhaupt als Christus einschließen[2]). Alle Befugnisse der Regierung und der Justizhoheit über die Brüder werden

---

1) Vgl. Historische Nachricht von den mährischen Brüdern zu Herrenhag, bei Fresenius IV. Das ist die actenmäßige Darstellung aus der Büdingischen Kanzlei, wahrscheinlich verfaßt von dem Regierungsrath Brauer; ist auch besonders herausgegeben. Dagegen ist gerichtet ein Fragment gebliebenes Capitel in Schrautenbach's Buch S. 353—389, welchem dessen Herausgeber Kölbing einen Zusatz beigegeben hat. Die Mittheilungen von Cranz und Spangenberg über die vorliegende Angelegenheit sind ganz dürftig.

2) Daß diese Bedingung gegen die Auctorität Zinzendorf's gerichtet ist, deren Wirkung auf die Brüder nur vorübergehende Hindernisse erfahren hat, ist klar. Dieselbe war auch von der dänischen Regierung den Colonisten in Pilgerruh auferlegt worden (S. 282). Sie ist also wohl nicht überflüssig gewesen.

vorbehalten; zugleich, daß die Häuser in der Colonie nicht an solche verkauft werden dürfen, welche der Herrschaft nicht anstehen, während die Gemeinde keinen aufzunehmen braucht, der nicht zu ihr gehört. Es ist erwähnt worden, daß die Colonisten, welche wie Zinzendorf später angiebt, ursprünglich aus Reformirten, Mennoniten und anderen Dissidenten vom Lutherthum bestanden[1]), von ihm auf den reformirten Gottesdienst angewiesen wurden, und daß sie ihre communalen Einrichtungen mit großer Selbständigkeit trafen, wodurch Zinzendorf 1743 bewogen wurde, von Marienborn aus sich nur um die geistlichen Geschäfte in Herrenhag zu kümmern. Während der Graf in America abwesend war, hatten die Brüder für Herrenhag noch das Privilegium (Contract vom 13. Januar 1743) erworben, daß daselbst die Gerichtsbarkeit erster Instanz in Civilstreitigkeiten und leichteren Vergehen bis zu zehn Thaler Strafe von einem zur Gemeinde gehörenden geeigneten Manne zu verwalten sei, welcher der Regierung vorzustellen und von ihr zu bestätigen wäre, von der Gemeinde aber immer beliebig entlassen oder unter jenen Bedingungen gewechselt werden könne[2]). Der Grund dieser Nachgiebigkeit war ein Geldgeschäft, welches hinter Zinzendorf's Rücken von dem Bischof Polykarp Müller mit dem Büdinger Grafen Ernst Casimir (II. S. 449) geschlossen wurde. Nämlich ehe Zinzendorf nach America ging, hatte er für den Grafen von Isenburg-Meerholz, auf dessen Schloß Marienborn er gewohnt hatte, ein Darlehen von 300,000 Gulden zu 4 Procent bei dem Holländer Matthäus Beuning vermittelt, um das Creditwesen jenes Grafen zu ordnen. Während Zinzendorf in America abwesend war, ließ sich Polykarp Müller bestimmen, die Hälfte jener Summe Meerholz zu entziehen und auf Büdingen zu übertragen[3]). Der Gläubiger erhielt als Pfand von Meerholz das Schloßgut Marienborn, von Büdingen Leustadt und andere Höfe. Nun aber entstanden wegen dieses Handels Schwierigkeiten.

---

1) Brief vom 21. Oct. 1750, bei Fresenius IV. S. 617.

2) Der Inhalt dieses Contractes ist in dem Büdingischen Bericht nicht so genau angegeben, wie der des frühern. Es ist aber anzunehmen, daß die Veränderung nur den eben berührten Punkt betroffen hat, und daß die übrigen Artikel wiederholt worden sind.

3) Dies ist die Angabe Zinzendorf's in einem Brief 10. März 1750 an den Grafen von Isenburg-Büdingen, in Spangenberg, Darlegung, Beilage P. S. 229.

Das Haus Meerholz fand sich nachträglich übervortheilt, begehrte, daß der Gläubiger entweder die Beschwerde abthun oder auf die Aufhebung des Contractes eingehen solle. Dieser aber übertrug 18. Juni 1744 ohne Wissen des Eigenthümers seine Pfandschaft Marienborn an die Gräfin von Zinzendorf zur Nutzung, so lange sie es nöthig finden werde. Bei der Büdingischen Pfandschaft kam es 1745 zu Streitigkeiten über den Umfang, in welchem die landesherrliche Jurisdiction auf den Gläubiger Beuning übertragen worden war. Hier mischte sich 1747 Zinzendorf als Vermittler ein, indem er erklärte, daß er zu der an Büdingen gekommenen Summe 90,000 Gulden beigetragen habe. Er erbot sich jetzt, 100,000 Reichsthaler zu negotiiren, um die verpfändeten Güter dem Hause Büdingen auf selbst beliebte Bedingungen wieder zu schaffen, wie er selbst bezeugt; oder, wie Spangenberg[1]) berichtet, er bot einen außerordentlich hohen Kaufpreis, wenn ihm Leustadt oder ein anderes reichsfreies Gut mit dem Vorbehalt des Rückkaufes durch Büdingen überlassen würde. Aus diesen Vorschlägen wurde nichts; jedoch erreichte Zinzendorf bei diesen Verhandlungen einen Vergleich, welcher den Uebergang der Pfandschaft Marienborn an seine Gemahlin bestätigte.

Inzwischen war man seit 1744 in Büdingen darauf aufmerksam geworden, daß die Brüder in Herrenhag in der Beobachtung des Contractes nicht sehr genau waren, namentlich, daß sie die Personen des ordentlichen Predigers und des Richters häufig wechselten, ohne in der vorgeschriebenen Form die neuen Beamten zu präsentiren und bestätigen zu lassen. Ferner war von der versprochenen Anlage von Fabriken in Herrenhag, worauf es der Herrschaft aus wirthschaftlichen Gründen ankam, nichts zu bemerken; vielmehr war die dortige Bevölkerung aus Engländern, Holländern und anderen Fremden zusammengesetzt, die fortwährend zuzogen und wieder abzogen. Diese wechselnde Bevölkerung erschwerte die Aufsicht und machte die steuermäßigen Einkünfte der Herrschaft unsicher. In die Ausübung der Civiljustiz wurde der Zwang der kirchlichen Disciplin eingemischt. Schon 1743 und 1745 waren durch den Gemeinderichter Requisitionen von auswärts unwirksam gemacht worden, als einmal ein Mann seine Frau und Kinder, andererseits ein Vater seine Tochter aus Herrenhag entlassen zu

---

1) Leben Zinzendorf's VI. S. 1690.

sehen verlangte. Gegen Ende 1746 war der Regierungsrath Brauer in die Büdingische Kanzlei eingetreten und mit der Aufsicht über die Gemeinde beauftragt worden. Mit ihm hat nun Zinzendorf seit Anfang 1747 einen Briefwechsel begonnen, in welchem der Graf allmählich als der eigentliche politische Geschäftsführer für Herrenhag auftritt, um alle mögliche Unabhängigkeit der Colonie von der staatlichen Aufsicht zu erreichen. Wie Schrautenbach sagt, war es ein Unglück, daß die beiden heterogensten Personen, welche die Natur gebildet hat, eben Zinzendorf und Brauer, unmittelbar zusammen handelten, daß der Graf in besondere Conferenzen mit diesem Manne trat, und Briefe an ihn schrieb, die mit jedem Worte neuen Stoff zu dem Phantasma hergaben, das jener sich bildete. Kölbing nennt denselben sogar einen ganz im Dienste der Feinde Zinzendorf's stehenden Mann[1]). Derselbe erweist sich jedoch in dem brieflichen Verkehr mit Zinzendorf als einen höflichen besonnenen Mann, welcher bei allen Zudringlichkeiten des Grafen die Geduld bewahrt, von diesem mit allen möglichen Vertrauensbeweisen beehrt, schließlich aber mit Grobheit und Impertinenz behandelt worden ist. Heterogen freilich sind Beide nach Möglichkeit gewesen, nämlich der Eine ein pflichttreuer Beamter, welcher das unzweifelhafte Recht seines Herrn vertritt; der Graf der Wortführer für die Ungebundenheit der mährischen Brüder, welche auf einen Staat im Staate hinausgeführt werden sollte. So etwas mochte der König von Preußen übersehen; jedoch ein so kleiner Herr wie der Graf von Isenburg-Büdingen mußte sich solcher Bestrebungen erwehren, wenn er Herr in seinem Lande bleiben wollte. Darin hat Brauer ihm gedient, und wie es ihm zukam, dessen Rechte gewahrt.

Nachdem während der ersten Hälfte von 1747 die Unterhandlungen von Zinzendorf mit dem Grafen von Büdingen und mit Brauer sich auf die Pfandschaften bezogen hatten, knüpfen sich

---

1) Das ist im Vergleich mit Schrautenbach's maßvoller Aeußerung eine Probe der S. 199 berührten in der Brüdergemeinde nicht auffallenden parteiischen Art des Urtheils. Was nun aber Schrautenbach gegen die Büdingische Darstellung einwendet, kommt darauf hinaus, daß die Verletzungen des Vertrages durch die Herrenhager harmlos und der Beachtung nicht werth gewesen seien, welche sie gefunden haben. Der neue von Z. vorgelegte Vertragsentwurf aber, in welchem derselbe seine gar nicht harmlosen Absichten enthüllte, wird von Schrautenbach nicht berührt.

die folgenden Erörterungen an den Beschluß der Büdingischen Regierung, einen eigenen Beamten in Herrenhag anzustellen, welcher die Polizei, Justiz und die Kammergefälle zu verwalten hätte. Zinzendorf ging auf diesen Plan scheinbar ein, obgleich er nicht verhehlte, daß der Beamte nicht den Verstand haben werde, die Gemeinde richtig zu behandeln, wenn er kein Glied derselben gewesen sei oder noch sei; und machte gleichzeitig den Vorschlag, neue Statuten für den Ort aufzurichten. Einen Entwurf derselben legte er alsbald dem Regierungsrath Brauer vor[1]). Diese Statuten beginnen mit dem Anspruch der Gemeinde auf Gewissensfreiheit unter dem Einen Herrn, der uns geschaffen und erlöst hat, und der Aufstellung der Kirchenzucht, welche an keinem ausgeübt wird, der sie nicht als seliges Erziehungsmittel anerkennt. Daraus wird weiter gefolgert, daß ein Mann, welcher die Gemeinde verlassen hat, an seiner Familie nicht den Gewissenszwang üben darf, sie aus der Gemeinde abzurufen, wenn dieselbe darin bleiben will. Ebenso wenig darf ein Vater, welcher sein Kind der Erziehungsanstalt freiwillig anvertraut hat, den dadurch entstandenen Vertrag einseitig aufheben, ohne daß eine genaue Untersuchung des Falles angestellt wäre (von wem?). Indem in dem folgenden Artikel die Augsburgische Confession als Glaubensnorm der Gemeinde bezeichnet wird, sollen auch Verwandte der anderen im Reich geltenden Religionen, die sonst zu Einwohnern in Herrenhag geeignet sind, daselbst ihren Gottesdienst ausüben, und Leute jedes Glaubens, Irr- oder Unglaubens tolerirt werden (natürlich bis sie sich der Gemeinde vollständig angeschlossen haben). Weggewiesen soll keiner werden, der nicht in Widerspruch mit der im frühern Contract festgesetzten Caution der Gemeinde für die Einzelnen tritt. Auffallend und von dem frühern Vertrag abweichend ist die Bestimmung, daß der Grundherr zu Herrenhag, d. h. der Inhaber der erworbenen Hufen[2]) Gemeinderichter sein, und daß ein geschicktes Mitglied der Gemeinde ihm als gräflicher Gerichtsdirector zur Seite gesetzt werden solle. Der Gerichtsdirector soll auch die formale Seite der ökonomischen Geschäfte besorgen, wäh-

---

1) Dieser Statutenentwurf in 26 Paragraphen kommt in der Büdingischen Darstellung bei Fresenius IV. S. 258 ff. vor.

2) Hiemit ist der schon II. S. 570 vorgekommene Herr von Peistel gemeint. Vgl. Spangenberg, Zinzendorf VI. S. 1721.

rend deren eigentlicher Vertreter das Generaldiakonat ist, das seit 1736 allmählich ausgebildet und aus Leuten in allen Ländern bestehend, seinen Specialdiakonus auch in Herrenhag hält, der nur im Fall des Concurses seine Bücher vorzulegen hat. Dieser exterritoriale Beamte soll nichts desto weniger dem von der Gemeinde aufzustellenden Controlleur der landesherrlichen Gefälle übergeordnet werden und dessen Rechnungen prüfen. Ebenso soll keine Veränderung in den Herrenhag betreffenden Vorschriften von den Einwohnern gemacht werden ohne Einwilligung der Seniores politici oder des General-Diakonus, oder eines bevollmächtigten Syndicus der Unität; eine außerordentliche Verfügung des Landesherrn würde durch die Vermittelung des Directoriums der Brüdergemeinde zu vollziehen sein. Erst nach einjährigem Aufenthalt sollen die Familien als Einwohner angemeldet werden. Wer eine Ehe eingehen will, um an Ort und Stelle zu bleiben, muß alles Erforderliche dem Gerichtsdirector vorlegen; die in fremde Länder gehenden Colonisten aber sollen bei Eingehung ihrer Ehen das Recht zu einem abgekürzten Verfahren haben. Die ledigen Chöre sollen die Art der Taubenschläge behalten, und nicht den Bestimmungen über Aufnahme und Abweisung durch den Gerichtsdirector unterworfen sein. Im Vergleich mit diesen Vorbehalten von Ungebundenheit fällt es auf, daß Büdingen sich verbindlich machen soll, keinen, der freiwillig Herrenhag verläßt, an einem andern Ort des Landes aufzunehmen, wenn er nicht ein Zeugniß beibringt, daß er alle Rechtsansprüche befriedigt hätte. Da im entgegengesetzten Fall der Schuldner in der Grafschaft am meisten erreichbar war, so hat dieser Artikel ohne Zweifel den Sinn, daß keine im Unfrieden geschiedene Glieder der Gemeinde in der Nähe bleiben sollten. Wenn der Landesherr eine Untersuchung der Gemeinde anstellen will, wird ihm zugemuthet, neben seinem Regierungsrath den Administrator des reformirten Tropus als Commissarius zu setzen, und bei deren Uneinigkeit entweder das den Brüdern günstigere Urtheil zu acceptiren, oder einen juristischen Obmann aus Frankfurt oder Wetzlar zu setzen. Daß in Herrenhag Synoden stattfinden, wird bei der Lage des Orts im Verhältniß zu den anderen Orten als selbstverständlich und von landesherrlicher Genehmigung unabhängig erachtet, jedoch wird dem Grafen oder seinem Regierungsrath, wenn sie anwesend sein wollen, ein bequemer Sitz in Aussicht gestellt, um alles dort Vorgehende zu sehen und zu hören.

In diesem Statutenentwurf, welcher in der Sprache des Grafen eine möglichst ungeeignete undeutliche Fassung an sich trägt, erscheint das Bestreben, die landesherrliche Gewalt des Grafen von Büdingen zu durchkreuzen, in demjenigen Grade von Unbefangenheit, welchen Zinzendorf in allen Verhältnissen hegte, nämlich in der Erwartung, daß Niemand seinen Anträgen widerstehen könne und dürfe. Er war so wenig im Stande, sich in die Denkweise eines regierenden Reichsgrafen zu versetzen, um es für möglich zu halten, daß ein solcher ihm zu Liebe auf eine Reihe von Regierungsrechten einfach verzichten werde. Daß aber Zinzendorf im vorliegenden Falle eben versuchte, was er erreichen könnte, dürfen wir damit vergleichen, daß er kurz vorher angeboten hatte, Leustadt oder einen andern reichsfreien Ort von Büdingen zu kaufen. Dann wäre er in der Lage gewesen, auch für seine Kirchenstiftung Reichsfreiheit zu reclamiren. Daß man ihm so etwas zutraute, war nicht ohne Grund in seinen Handlungen; und da er für solche Bestrebungen 100,000 Thaler auf einmal einsetzen zu können vorgab, so war das Mißtrauen gegen seine gewundenen Pläne durchaus berechtigt. Als nun Brauer 15. August ihm mittheilte, daß die vorgelegten Statuten nicht genehmigt werden könnten, vielmehr die Bestellung eines Richters in Herrenhag, der nicht zur Gemeinde gehöre, aufrecht erhalten werde, fuhr Zinzendorf hitzig heraus, das ginge gar nicht an, das sei eine gänzliche Verfolgung; in den Contracten sei versprochen, keinen Fremden der Gemeinde aufzudrängen, jetzt solle der Contract umgeworfen werden. Die Maßregel habe den Sinn, Herrenhag zu vertilgen, denn in kürzester Zeit würde jeder davon gehen, der es könnte. Zinzendorf blieb dabei, die Einsetzung eines Beamten in Herrenhag sei die größte Verfolgung, und bedrohte Brauer, den er als den Urheber jenes Schrittes ansah, daß der Heiland ihn dafür heimsuchen und Gott ihn treffen werde, und wenn auch Andere daran schuld wären, werde Gott auch sie treffen. Als nun Brauer nach gebührender Erwiderung weggehen wollte, wechselte Zinzendorf den Ton, erzählte mit ungemeiner Freundlichkeit alles mögliche Günstige von seinen Gemeinden, und erklärte die Einsetzung eines Beamten für unnöthig, zumal es auch den Landesherrn gereuen werde, wenn die Herrenhager abzögen. Er suchte abzuhandeln, Brauer solle sich in Herrenhag niederlassen, dann, er solle alle 14 Tage zur Visitation kommen, endlich, der Beamte

solle im nächsten Dorf, nur nicht in Herrenhag wohnen[1]). Er blieb aber dabei, daß die Einsetzung eines Beamten in Herrenhag und der Bestand der Gemeinde daselbst sich gegenseitig ausschlössen.

Auch die Verhandlungen, welche Zinzendorf gegen Ende 1747 schriftlich und durch einen Abgesandten mündlich wieder eröffnete, führten zu keinem Ziel. Nun traf hiemit eine Wendung in den Büdingischen Geldsachen zusammen. Der Anlaß dazu wird von beiden Seiten abweichend angegeben. Spangenberg sagt, Büdingen habe in Hinsicht der Beuning'schen Pfandschaft einige Dinge verfügt, die dem Contract entgegen zu sein schienen, ja endlich dieselbe de facto eingezogen. Darauf habe der Gläubiger das Capital gekündigt. Hingegen bezeugt die Büdingische Darstellung, daß auf den Pfandgütern keine Veränderung vorgenommen worden sei, außer daß man im Juni 1747 die Verwalter Beuning's huldigen ließ, und ihnen aufgab, die Güter nicht in die Hände Zinzendorf's kommen zu lassen, womit Beuning einverstanden war[2]). Demgemäß kann die Kündigung des Capitals auf Ostern 1749, welche Beuning am Anfang 1748 vornahm, nicht durch einen contractwidrigen Uebergriff Büdingen's veranlaßt sein. Dann bleibt nur übrig, daß Beuning durch Zinzendorf zu diesem Schritt vermocht worden ist. Dabei dürfen wir aber nicht an einen Act der Rache, sondern müssen daran denken, daß Zinzendorf sich ein Mittel zu mehreren Zwecken schaffen wollte. Einmal sollte das durch die Kündigung verfügbar werdende Capital den Wunsch von Kursachsen erfüllen, durch Zinzendorf ein Darlehen zu bekommen (S. 344). In diesem Sinne wurde das für Büdingen gekündigte Capital durch Beuning an Kursachsen cedirt. Andererseits erwartete Zinzendorf, daß Büdingen durch die Herauszahlung des Capitals in Verlegenheit gesetzt werde, und dann hatte er sich vorgenommen, mit seinen Mitteln für den vorgeblichen Verfolger der Gemeinde einzutreten[3]), natürlich um dafür die Zugeständnisse an Herrenhag zu gewinnen, welche direct nicht zu erreichen waren. Indessen wurde diese Rechnung gegenstandlos, als Büdingen zu Ostern 1749 seine Schuld tilgte. Für den Fall, daß die Colo-

---

1) Ueber diese Unterhaltung berichtet Brauer bei Fresenius IV. S. 243 ff.

2) Spangenberg, Leben Zinzendorf's VI. S. 1691. Fresenius IV. S. 153. 413.

3) Dahin gehende Anerbietungen bei Fresenius IV. S. 458.

nisten aus Herrenhag abzögen, weil sie in der Anstellung des Gerichtsdirectors einen unberechtigten Eingriff in ihr Vertragsrecht erblickten, war ihnen 1748 eine fünfjährige Frist gesetzt worden. Nun aber ging im October 1749 durch den Tod von Ernst Casimir die Regierung von Isenburg-Büdingen an dessen Sohn Gustav Friedrich über. Im Anfang 1750, als die Einwohner der Grafschaft gehuldigt hatten, waren die Leute in Herrenhag sich darüber klar, daß auch sie die Huldigung zu leisten hätten. In der Formel derselben war der Gehorsam gegen den Landesherrn in weltlichen und Mitteldingen so ausgedrückt, daß die gleiche Auctorität jedem der Brüder abgesprochen wurde. Hiedurch wurden die Herrenhager sehr empfindlich berührt. Sie machten aber zunächst nur geltend, daß die, welche aus fremden Orten in Herrenhag angezogen seien, und ihren Wohnsitz öfter wieder veränderten, nur als forenses für die Zeit ihres Aufenthalts den Eid zu leisten hätten. Dabei bezeugten die Vorsteher, daß die Einwohner, mit Ausnahme weniger Personen, sämmtlich in diese Kategorie gehörten. Also würde zur regelmäßigen Huldigung in Herrenhag nur eine geringe Anzahl bereit gewesen sein. Die Regierung ließ sich jedoch auf diese Unterscheidung nicht ein; sondern erklärte die gegen Zinzendorf gerichtete Seite des Huldigungseides daraus, daß das Tübinger Gutachten von 1733, auf Grund dessen die mährischen Brüder 1738 als Bekenner der Augsburgischen Confession aufgenommen seien, durch das neue Bedenken von 1747 aufgehoben, daß das Vorgeben, sie seien nicht Sectirer, der Wahrheit nicht gemäß sei, und daß der Landesherr durch die Verzichtleistung der Gemeinde auf Zinzendorf die Absicht verfolge, dem in seinem Lande getriebenen Unwesen Einhalt zu thun. Als nun mit Einer Ausnahme alle Einwohner Herrenhag's den Huldigungseid ablehnten, erfolgte 12. Februar 1750 das Edict des Grafen, welches den Herrenhagern binnen drei Jahren das Land zu räumen befahl. So ging diese Colonie zu Grunde, weil sie unter Zinzendorf's Zustimmung sich gegen die Bedingungen der Existenz im Staate auflehnte.

Die Brüdergemeinde, vertreten durch das Generaldiakonat, hatte schwere Verluste durch die Auflösung von Herrenhag. Denn die Einwohner mußten anderswo angesiedelt werden, theils in Neuwied, theils in Pennsylvanien, die Erziehungsanstalt wurde nach Niesky in der Oberlausitz, das theologische Seminar nach Barby

verlegt, Grund und Boden und Häuser erzielten geringere Kaufpreise, als sie vorher werth gewesen waren. Seit 1743 war die Oekonomie der Gemeinde einschließlich des gräflichen Hauses aus den bisher bestandenen engen Grenzen herausgetreten. An die Stelle der Gräfin, welche sonst den Haushalt geführt hatte, war das General-Diakonat getreten, dessen Leiter, Jonas Paul Weiß, ein Kaufmann aus Nürnberg, wie es scheint, stets auf Vorschuß arbeitete. Im Jahre 1753 wurde die Verschuldung der Gemeinde so drückend, und die Verpflichtungen zu zahlen so dringend, daß der Graf Alles auf sich übernahm. Der Geschichtschreiber, welcher nur auf die compendiarischen Angaben von Spangenberg und Cranz über diese Sache angewiesen ist, darf zufrieden sein, daß nichts Genaueres vorliegt, zu dessen Verständniß und Beurtheilung ein Theolog nicht ausgerüstet ist. Wenn es also auch verständlich ist, daß Zinzendorf durch die Ausdehnung seines Wirkungskreises und durch das Entgegenkommen reicher Anhänger in Holland und England in Schulden gerathen ist, und daß die freiwilligen Beiträge der Glieder seiner Gemeinde, der armen wie der reichen, kein Gegengewicht gegen die zunehmenden Schulden leisteten, so bleibt dabei zweierlei räthselhaft, einmal, daß die Zusammenfassung des gräflichen Haushaltes, welcher nicht ohne Luxus war, mit dem Etat der so weit verbreiteten Gemeinde fortdauerte ohne Anstoß zu erregen, und daß Zinzendorf in dem Büdingischen Falle zu den verschiedenen Zwecken, wegen deren er unterhandelte, über hohe Summen als sein persönliches Eigenthum zu verfügen erklärte. Ueberhaupt aber finden wir in der Kirchengeschichte religiöse Zwecke mit financiellen Künsten nur noch im Jesuitenorden ähnlich verknüpft wie in der Büdingischen Episode der Brüdergemeinde.

Als Zinzendorf 9. Mai 1760 starb, bestanden in Deutschland Brüdergemeinden außer Herrnhut als selbständige Colonieen zu Marienborn, Gnadenberg (Großkrausche), Gnadenfrei (Peilau), Neusalz, diese drei in Schlesien, Niesky in der Oberlausitz, Ebersdorf, Barby, Klein-Welke bei Bautzen, Neuwied, unentwickelte Gemeinden zu Berlin und Neudietendorf im Herzogthum Gotha; in den Niederlanden zu Amsterdam und Zeyst (Provinz Utrecht), wohin 1746 die Colonie Heerendyck verlegt worden war; in Großbrittanien zu London, Dublin, Bedford und Fulneck in Yorkshire, in Nordamerica zu Bethlehem, Nazareth, Wachau, Litiz und an

anderen Orten. Die Heidenmission der Brüder erstreckte sich auf die westindischen Inseln St. Thomas und Ste Croix, beides dänische Colonieen, und die englische Jamaica, auf die holländischen Colonieen in Südamerica, Surinam und Berbice, auf die englischen Colonieen in Nordamerica, Georgia, Pennsylvanien und Südcarolina, endlich auf Grönland. Die Mission unter Hottentotten am Kap der guten Hoffnung, welche eine Zeitlang betrieben wurde, war aufgegeben worden.

---

53. Der Charakter Zinzendorf's und die Sitte in der Brüdergemeinde.

So glatt, wie es nach den Werken von Cranz und Spangenberg erscheint, ist das Verhältniß zwischen Zinzendorf und den mährischen Brüdern nicht verlaufen. Die Gemeinde derselben ist unter der Leitung ihres Vorstehers, Advocatus, Syndicus, Ordinarius fratrum, wie er sich abwechselnd nannte, durchaus nicht wie der Thon in der Hand des Töpfers gewesen. Es ist nachgewiesen worden (S. 243), daß Zinzendorf sich den Ansprüchen der Mähren auf ihre Disciplin 1727 gefügt hat, um ihre Neigung zum Separatismus theils zu befriedigen, theils einzuschränken, daß er in der Auffassung des Compromisses zwischen der mährischen Gemeinde Herrnhut und der lutherischen Parochie Berthelsdorf 1728 sich den Mähren angeschlossen, und daß er 1731 seine bessere Ueberzeugung von dem gänzlichen Uebergang der herrnhutischen Gemeinde in die lutherische Kirche um des Looses willen ihr zum Opfer gebracht hat. Im Ganzen ist es ihm gelungen, durch diese Nachgiebigkeiten und durch allgemeine Anbequemung an die Ansprüche der Mähren sich zum Meister seiner Gemeinde zu machen, so daß dieselbe für die erste Zeit fast wie ein unselbständiger Theil seines Lebens erscheint. Jedoch ist aus der Spannung, welche von 1742 bis 1748 zwischen den stricten Mähren und dem Grafen obgewaltet hat, zu schließen, daß auch in der vorhergegangenen Zeit nicht durchaus Zinzendorf der maßgebende Urheber aller Institutionen und der entscheidende Herr aller Schritte der Gemeinde gewesen ist. Es ist deshalb daran zu erinnern, daß derselbe bis 1737 den separatistischen Zug der

Mähren nicht hat unterdrücken können. Wir werden aber dafür weniger Einflüsse von Böhme und Gichtel in Anschlag bringen dürfen, als den 1736 laut werdenden Anspruch, daß in Herrnhut eine neue Oekonomie Gottes in Geltung trete, und daß nur dort die Kirche Christi vorhanden sei. Denn das stimmt mit dem überein, was 1744 die Vorsteher des strict mährischen Tropus aussprechen, daß die alte Kreuzgemeinde den Hebel und das Urbild für die zu erwartende Reformation der gesammten christlichen Kirche abgeben werde (S. 338). Was heißt es nun aber, daß Zinzendorf den separatistischen Zug der Herrnhuter bis 1737 dissimulirt hat, als daß er von da an sich mit diesem Element offener in Einklang gesetzt hat, als früher? In der Theorie hat er schon 1730 den Begriff der apostolischen Gemeinde gebildet, welcher jenem separatistischen Zuge der mährischen Brüder entspricht (S. 248). Aber erst seit seiner Verbannung aus Sachsen und dem Beginn der Mission in Livland und Esthland haben sich die Umstände so gefügt, daß der Reformdrang der Mähren den Spielraum fand, welcher in der parochialen Stellung Herrnhut's zu Berthelsdorf noch verschlossen war. Demgemäß ist es auch nur wahrscheinlich, daß die Einrichtung der Mähren als Streitergemeinde, welche den ersten Heidenmissionsbestrebungen folgte, nicht ein Einfall des Grafen gewesen, sondern aus der Anregung der Mähren hervorgegangen ist. Leider gestatten es die Quellen nicht, die Verbindung des czechischen Temperaments mit dem Reformdrang für die ganze Kirche an den einzelnen namhaften Brüdern zu beobachten.

Indem Zinzendorf durch diese Eigenthümlichkeit der Exulanten sich seine Lebensaufgabe bestimmen ließ, hat er umgekehrt sie von ihrem asketischen Heiligungsstreben zur Pflege der ihm eigenen ästhetischen Auffassung der christlichen Versöhnung geführt, und ihnen die Verpflichtung auf die Augsburgische Confession auferlegt, für welche die mährischen Brüder sich eigentlich nicht interessirten. Sie hatten nur höchstens nichts dagegen. Zinzendorf selbst aber erkaufte diese Combination durch die kirchenpolitische Verworrenheit, in die er für sein ganzes Leben sich begab, als er die apostolische Gemeinde durch ihr Bekenntniß als Theil der lutherischen Kirche erscheinen ließ, und doch als etwas Werthvolleres der lutherischen Kirche entgegensetzte und beziehungsweise überordnete. Das war nicht blos unlogisch, sondern wurde auch ein Anlaß zu der habituellen Unehrlichkeit, welche alle möglichen

Zeugen an dem Grafen feststellen. Denn indem er die Brüdergemeinde auf den Schooß der lutherischen Kirche setzte, wies er sie darauf an, sich auf deren Nacken zu schwingen, sobald die Gelegenheit günstig wäre. Diese Zweideutigkeit, welcher zuletzt ein Fehler im Verständniß des Begriffs der Kirche zu Grunde lag (S. 253), hat Zinzendorf den Mähren zu Liebe auf sich genommen, indem er mit ihren Ansprüchen auf reformatorische Bedeutung ihrer Gemeinde sein theils persönliches, theils politisches Interesse an der Augsburgischen Confession verband. Allein bei dieser Combination muß eben in dem Grafen der mährische Geist so das Uebergewicht erlangt haben, daß sein Selbstgefühl und sein Charakter sich demselben allmählich anbequemten. Ist doch Zinzendorf im Stande gewesen, seine Abstammung mit den Mähren in Verbindung zu setzen. Er erklärt 1750, nachdem sein Conflict mit den Mähren beendet war, seine Familie sei nicht nur eine Exulantenfamilie überhaupt, sondern sie sei durch und durch mährisch, komme von alten böhmischen und mährischen Häusern her, seine Kinder seien in directer Linie böhmisch[1]). Das ist ja einfach unwahr; jedoch zeigt Zinzendorf's Charakter gewisse Züge, welche den bekannten Eigenschaften der Czechen, leidenschaftliche Energie und hinterhaltiges Wesen, gleich sind. Er hat auf seine mährischen Streiter das Wort angewendet, sie fielen nie ohne Vortheil von der Bank, sie verständen alle äußerlichen Dinge, auch die geringsten so einzufädeln, daß sie einen gewissen Profit für ihren Herrn daraus ziehen (S. 281). Diese Verfahrungsweise kennzeichnet auch den Grafen. Sein Freund Schrautenbach[2]) bezeugt von ihm innige Herzensredlichkeit, die aus allen seinen Reden leuchtete, und in seinem täglichen Gang und in den entscheidenden Gelegenheiten sich gezeigt hat. Aber derselbe bezeugt von ihm zugleich eine gewisse bedenkliche, Verdacht schöpfende (? erweckende?) Politik, eine tiefe Dissimulation, eine gewisse Zärtlichkeit für seine Auctorität. Fügt er nun hinzu, daß diese Zusätze zu Zinzendorf's Charakter, die seinen Brüdern nicht unbekannt waren, weder deren Hochachtung noch deren Vertrauen gegen ihn beeinträchtigten, so ist das nur halb wahr. Denn viele Genossen der Brüdergemeinde haben wegen dieser Eigenschaften des Grafen sich wieder von ihr zurück-

---

1) Spangenberg, Darlegung S. 107.

2) A. a. O. S. 47.

gezogen; diejenigen aber, welche an denselben keinen Anstoß genommen haben, die stricten Mähren, werden ihren Führer gerade in der Hinterhaltigkeit und der diplomatischen Politik als ihnen selbst wahlverwandt erkannt haben. Jene Charakterzüge waren auch nicht durchaus, wie Schrautenbach annimmt, Fehler aus mangelhafter Erziehung. Dahin kann man nur die Zärtlichkeit für seine Auctorität rechnen. Aber die tiefe Dissimulation sieht dem jugendlichen Zinzendorf gar nicht ähnlich. Um so mehr erinnert sie an einen Czechen und Abkömmling der alten Brüdergemeinde, mit welchem Zinzendorf trotz des weiten Abstandes der Berufsarten nicht ohne Interesse verglichen werden kann, Albrecht von Wallenstein.

Wenn man also diesen Charakterzug Zinzendorf's, der in seinem Temperament nicht begründet ist, und von dem in dem Bilde seiner Jugend das Gegentheil hervortritt, aus seiner Verbindung mit den Mähren ableiten darf, so hat man daran einen Maßstab dafür, welche schlimme Folgen für eine nicht auf feste Selbstbestimmung angelegte Seele aus einer unfreien und unklaren Haltung zu der nächsten Umgebung hervorgehen können. Denn in der unfreien Stellung zu den Mähren, welche der Graf sich endgiltig 1731 gegeben hat, treffen mit dem Respect vor ihnen die Prätension der Wichtigkeit der eigenen Person für die Zwecke des Heilandes, Unklarheit im theologischen Urtheil und der positive Aberglaube an die Göttlichkeit des Looses zusammen. Aus der dauernden Anbequemung an diese Leute ist eine Natur, die so entschieden auf heitere Offenheit und Lust an frischer Mittheilung ihrer selbst angelegt war, zu der tiefen Dissimulation gekommen, welche den Gegnern des Grafen als fundamentale Lügenhaftigkeit erschien. Dieses Urtheil ist offenbar unrichtig. Denn allgemeine Lügenhaftigkeit ist unvereinbar mit der Güte, Herzensfreundlichkeit und Liebenswürdigkeit, welche neben der Zweizüngigkeit des Grafen durch Oetinger bezeugt ist, und denselben so gefesselt hat, daß es ihn beinahe sein Leben kostete, als er sich entschloß, ihn zu verlassen. Vertragen konnten sich diese verschiedenartigen Charakterzüge in dem Manne, wenn sie zwar gleichzeitig auftraten, aber in verschiedener Beziehung. Im Ganzen nämlich wird man anzunehmen haben, daß die Unwahrhaftigkeit von Zinzendorf im Verkehr mit den Gegnern und denen zur Geltung gekommen ist, welche er als seine Gegner angesehen hat, weil sie ihm unbequem waren.

In Fällen der letztern Art erkennt man auch, daß das Mißtrauen, welches er, um es nicht gegen sich selbst zu wenden, gegen unbequeme Mahner gerichtet hat, weiterhin in Unwahrheit ausgebrochen ist. Er hat sich im Mißtrauen gegen Fremde wahrscheinlich der Stimmung der Mähren anbequemt, und wird dazu durch seine Neigung verleitet worden sein, die ihn zunächst umgebenden Personen und Verhältnisse zu idealisiren[1]). Denn für Menschen von geringerer Widerstandsfähigkeit ist diese Disposition der directe Grund von Selbsttäuschungen, die sich zu zäher Unwahrhaftigkeit entwickeln können. Daß Zinzendorf mit Unwahrheit umging, ist schon an manchen Episoden der vorliegenden Darstellung anschaulich geworden. Im Ganzen richtet sich eben darauf die übereinstimmende Klage seiner literarischen Gegner, wie solcher unparteiischen Personen, die ihn genau kannten.

Aber auch die Schreibart des Grafen ist ein Spiegel theils fahrlässiger, theils beabsichtigter Undeutlichkeit durch die langathmigen Perioden, die im Uebermaß eingestreuten lateinischen, französischen, italienischen, griechischen Brocken, die Anspielungen, die stumpfen Wendungen, welche die Hauptsachen verschleiern. Dieser Stil ist das Gegentheil männlicher Klarheit und Bestimmtheit, und er macht es unmöglich, den Schriften Zinzendorf's mit Interesse zu folgen. Ebenso ist der Gebrauch des entgegengesetzten Mittels, nämlich der zerhackten und capriciösen Darstellung in den Streitschriften Zinzendorf's ein Hinderniß der Aufmerksamkeit, wovon man sich nicht des Eindrucks erwehren kann, daß sie mit Absicht gewählt ist, um den Leser zu zerstreuen. Zugleich beklagt sich Baumgarten mit Recht, daß der Graf in seiner Vertheidigung die gegen ihn gerichteten Einwendungen ungenau oder falsch wiedergiebt. Aber auch wo dieses nicht der Fall ist, sind die Widerlegungen, die der Graf unternimmt, oft genug nicht sachgemäß, sondern treffen daneben. Die beiden Schutzschriften von Spangenberg, in denen der Graf erst 300, und dann mehr als 1000 gegen ihn gerichtete Vorhaltungen der verschiedensten Art beantwortet hat, sind durch die Zersplitterung des Stoffes rechte Muster der Vertheidigung, welche Zinzendorf schon in den Schriften: Siegfried's Beleuchtung gegen Baumgarten, und das Kreuzreich Christi in seiner Unschuld gegen Fresenius geübt hatte. Auch

---

1) Schrautenbach S. 239.

die willkürliche Auswahl und zufällige Reihenfolge, sowie die Unvollständigkeit der Urkunden, welche den beiden genannten Schriften angehängt sind, weiter die Zusammenstellung der Urkunden in den drei Bänden der Büdingischen Sammlung verräth das Gegentheil der Beflissenheit, über die streitigen Fragen und Thatsachen Klarheit zu verbreiten. Die Haltung also, welche der Schriftsteller Zinzendorf im Streit eingenommen hat, trägt die greifbaren Spuren der tiefen Dissimulation an sich, welche er im Dienst der mährischen Brüder erworben hat. Daß neben dieser Eigenschaft, wie Schrautenbach ausspricht, nur innige Herzensredlichkeit den Grafen ausgezeichnet hat, hat denselben Sinn, als wenn Oetinger von dem zweizüngigen, ja zweiherzigen Wesen desselben Zeugniß ablegt. Insbesondere meinen Oetinger und Joh. Jak. Moser, indem sie Zinzendorf's geschraubte Principien und seine Gewohnheit erwähnen, geschraubte Antworten zu geben, seine Unaufrichtigkeit.

Wo diese Eigenschaft im persönlichen Verkehr des Grafen hervorgetreten ist, schließt sie dieselbe Ueberhebung in sich, welche direct in seinem herrischen Benehmen sich kund zu geben pflegte. Hierin wirkt zunächst die Werthlegung auf den reichsgräflichen Stand fort, durch welche Zinzendorf von Jugend auf sich hervorgethan hat. Aber auch abgesehen von jener Combination läßt sich dieser Zug in vielen Acten des Grafen wahrnehmen. Wir haben gehört, daß er in America auf diesen Stand nur verzichtet hat, weil er die dort ihn treffenden Verunehrungen nicht auf seine Familie wollte kommen lassen (S. 322). Als sein Freund, der Freiherr von Pfeil (S. 108) 1734 sich mit einem Mädchen aus dem Bürgerstand verheirathete, zog er sich in kühler Gleichgiltigkeit von demselben zurück, ohne Zweifel, weil er diese unebenbürtige Verbindung mißbilligte. Später 1746 hat Zinzendorf seine eigene Tochter Benigna mit dem aus Erfurt stammenden Joh. Michael Langguth, der als Student der Theologie zur Brüdergemeinde gekommen war, verheirathet; es stand aber mit dieser Absicht in Verbindung, daß der junge Mann 1744 von Friedrich von Watteville adoptirt wurde und seitdem dessen Namen führte[1]. Allerdings hat der Graf die Rücksicht auf seinen Stand aus den Augen gesetzt, als er nach dem 1756 erfolgten Tode seiner Gemahlin der Mährin Anna Nitschmann 1757 seine Hand zur

1) Ritter, Leben des Frhrn. Joh. von Watteville (1800) S. 48.

zweiten Ehe reichte. Dieselbe war 1716 geboren, wurde schon 1730 Aeltestin und war 1742 in Pennsylvanien durch ihre Thätigkeit im Dienst der Gemeinde seine nächste Vertraute geworden. Er hat sie an ihrem Geburtstage 1746 in 32 Strophen besungen als die Vicemutter der Gemeinde, der Kreuzluft-Vöglein-Schaar, als die Seherin beim Kreuzluftplan, als einen Lohn Christi für seine Mühe[1]). Gegen diese Vorzüge hat freilich der Graf die Rücksicht auf seinen Stand zurückgestellt. Denn seine Vermählung mit dieser mährischen Schwester erscheint gewissermaßen als das Siegel auf die Unterwerfung unter den Geist der Gemeinde, welche er seit dreißig Jahren geübt hatte. Ueber Anna Nitschmann liegt ein Urtheil von Joh. Adam Gruber[2]) vor, welches man für unbefangen halten darf, da er gleichzeitig Spangenberg, obgleich er ihn als einen Herrnhuter sich fern stellt, wegen seiner Treue gegen Gott, seines Ernstes, seiner Liebe, Demuth und Selbstverleugnung gelobt hat. An der Nitschmann aber hat er einen ihr ganzes Wesen regierenden affectirten und verstellten Geist, voll Einbildung und Unlauterkeit hinter dem Spiel mit dem theuern Heilands- und Lammesnamen beobachtet, und zugleich wahrgenommen, daß sie und ihr Vetter, der Bischof, gegen Spangenberg Verachtung an den Tag gelegt haben. Gruber leitet dieses Verhalten aus dem Neide darüber ab, daß Spangenberg mehr Eingang als Jene gefunden habe; jedoch wird wahrscheinlich eine andere Erklärung anzunehmen sein. Hat aber Gruber die Nitschmann 1740—42 in Pennsylvanien richtig beurtheilt, so ist in Zinzendorf's eigenem

---

1) Ueber dieses Lied, welches in der dritten Zugabe zum zwölften Anhang des herrnhutischen Gesangbuches nicht mehr in der ursprünglichen Gestalt vorliegt (Nr. 2277), berichtet Baumgarten, Theol. Bedenken VI. S. 868. Derselbe irrt jedoch darin, daß er auch Nr. 1944 als ein Loblied auf die Nitschmann deutet. Ob endlich seine Angabe richtig ist, daß dieselbe durch öffentlichen Handkuß der Gemeinde geehrt worden sei, vermag ich nicht zu entscheiden. — Die Büding. Samml. enthält I. S. 349. III. S. 44 ein Lied und einen Brief von A. N. zum Abschied vor ihrer Reise nach America. Sie enthalten alle Zinzendorf'schen Schlagwörter, sogar schon das letzte Prädicat, womit der Graf in seinem Liede sie ausgezeichnet hat. Sie dichtet: „Allein du treues und gnädigs Lamm, du sahst mich schon an als Lohn vom Stamm." Zinzendorf ist also in jenem Falle nur ihr Echo.

2) Bei Fresenius III. S. 262. 267. Bei Spangenberg, Apologet. Schlußschrift S. 84 erklärt Zinzendorf Gruber für einen melancholischen, aber sonst treuen Mann.



Charakter kein Grund erkennbar, warum deren Eigenschaften ihn hätten abstoßen sollen. Wenn also ein Vertreter der Brüdergemeinde[1]) ausspricht, Zinzendorf habe aus der Nitschmann mehr gemacht, als ihr selbst und der Sache gut war, indem er in ihr das Ideal innig weiblicher und mannhaft starker Religion erkannt zu haben meinte, diese Idealisirung aber sei ihm nur unter mancherlei Selbsttäuschungen möglich gewesen, so gehört das in die Reihe der Versuche, Zinzendorf zu erheben, indem diejenigen preisgegeben werden, welche ihm am nächsten gestanden haben. Konnte er in diesem Falle nur durch Selbsttäuschung, welche mehr als zwanzig Jahre fortgesetzt wurde, sich mit seiner nachher zweiten Gemahlin in das engste gegenseitige Vertrauen setzen, so war durch die parteiische Religiosität seine Beurtheilung Anderer überhaupt in die falsche Bahn geleitet worden. Die Beiden sind untrennbar in der unparteiischen sittlichen Schätzung, wie in der Legende.

Hat Zinzendorf in diesem Fall seine Ansprüche auf den Vorzug seines Standes zurückzustellen vermocht, so hat er in dem Streite mit seinen theologischen Gegnern die Unsicherheit seiner theologischen Bildung durch hochmüthige Behandlung derselben zu verstecken unternommen. Freilich soll die kaltblütige Darstellung seine vornehme Ueberlegenheit im Streit beweisen. Dennoch verräth er durch eine Mischung von Ueberhebung und Empfindlichkeit, welche in einzelnen Aeußerungen hervortritt, daß er nichts weniger vermocht hat, als in sachlicher Weise auf die Streitfragen einzutreten. Er durfte nicht überrascht sein, daß er in Hinsicht der Combination seiner lutherischen Rechtgläubigkeit mit dem Dienst an der apostolischen Gemeinde Anfechtungen erfuhr. Auf Rechtgläubigkeit hat er immer nur in eingeschränkter Weise, mit dem Vorbehalt, daß er nicht studirt habe, Anspruch gemacht (S. 255); seit dem Beginn seiner Pilgerschaft ferner war es immer deutlicher geworden, daß die durch die Anerkennung der Augsburgischen Confession der lutherischen Kirche auf den Schooß gesetzte Gemeinde der letztern Abbruch that. Trotzdem war der Graf höchst befremdet, als man seinen Anspruch auf Rechtgläubigkeit verneinte und die mährische Gemeinde nicht als ein harmloses Schooßkind für die lutherische Kirche gelten ließ. Und obgleich er im Ganzen nur ein theologischer Dilettant war, stellte er nicht nur sich einem

1) H. Plitt, Zinzendorf's Theologie II. S. 6.

Baumgarten gleich, sondern ließ seine literarischen Gegner einen Hochmuth erfahren, der nur auf seine reichsgräfliche Würde und seine Verbindung mit Kaiser und Königen sich stützen konnte. Nachdem Zinzendorf in der Vorrede zu Siegfried's Bescheidener Beleuchtung alle seine Gegner beschimpft und ihnen den Haß als das Motiv ihres Auftretens angerechnet hatte, führte er speciell gegen Baumgarten zweierlei Dinge ins Feld. Einmal nämlich erklärt er sich gewissermaßen verbunden, dem König von Preußen wegen eines auf seiner eigenen Universität wider uns geschehenen so scharfen Ausspruches eine wenigstens in gründlicher Gegenvorstellung bestehende Satisfaction zu verschaffen. Also weil Friedrich II. in Schlesien mährische Gemeinden als solche zugelassen hatte, soll es eine Verletzung des Landesherrn durch den Professor sein, daß dieser die dem König gänzlich gleichgiltige Zugehörigkeit derselben zur Augsburgischen Confession in Abrede gestellt hatte! Jene Vorstellung ist auch von den Beamten der gesammten mährischen Kirche an das preußische Ministerium gerichtet worden, natürlich ohne allen Erfolg. Zugleich erinnert Zinzendorf in jener Vorrede daran, Baumgarten habe schon in seinen Noviziatjahren ihn für ein Kind und einen Knecht Gottes anerkannt, und findet sich verpflichtet, ihn vor dem falschen Geist zu warnen, der ihn zu einem entgegengesetzten Urtheil verleitet habe. Diese Vorhaltung kehrte in einer herrnhutischen Veröffentlichung in der Form wieder, daß Baumgarten ein Demas sei, welcher den Paulus aus Liebe zur Welt verlassen hatte. Als nun Baumgarten zugleich mit der Abwehr dieser Insinuation ein Schreiben der mährischen Beamten an das Generalgouvernement in Riga vom 29. September 1743 veröffentlichte, in welchem auf Baumgarten Bezug genommen war, erhielt derselbe einen höchst empfindlichen Privatbrief von Zinzendorf, in welchem dieser ihm den Rath ertheilte, „sich blos mit personis suae sphaerae abzugeben, mit meines Gleichen aber und gleich situirten Personen aus dem Disputat zu bleiben.“ Zinzendorf hat nachher erklärt, er habe damit nicht den Abstand zwischen dem Reichsgrafen und dem bürgerlichen Manne gemeint, sondern den zwischen einem Mann, der in Regierungscollegiis gesessen und bei Hofe erzogen sei, und einem, der immer Schulcollegia gehört und gehalten hat und nicht in die Welt hinausgekommen ist[1]).

---

1) Vgl. Büding. Samml. II. S. 603. III. S. 421—428. Baumgarten, Theol. Bedenken III. Vorrede. V. S. 402.

Zinzendorf gab nämlich vor, daß eine Expectoration eines Collegiums an das andere den Anspruch auf Verschwiegenheit habe, welchen Baumgarten, indem er nicht wisse, wie es in Collegien und bei Hofe zugehe, verletzt habe. Baumgarten aber glaubte das Collegium der mährischen Kirchenbeamten deswegen öffentlich zur Rechenschaft ziehen zu dürfen, weil es an die russische Regierung geschrieben hatte, gewisse Theologen, als welche nachher Cyprian und Baumgarten genannt werden, hätten sich mit condemnirten Irrgeistern von allerlei Arten aus Personalhaß gegen gewisse Lehrer und Prediger vereinigt, um die Einigkeit zwischen der uralten mährischen und der lutherischen Kirche zu unterbrechen, obgleich jene Theologen nicht wissen, was sie eigentlich wollen. Es ist geradezu komisch, wie Zinzendorf sich um den Inhalt dieser Aussage herumdrückt, um in seiner Eigenschaft als ehemaliger Beamter und Hofmann den Schulmeister zu belehren, daß er durch die Veröffentlichung jenes ihm zugeschickten Schreibens öffentliche Rechtsverhältnisse verletzt habe. Die Ueberhebung wurzelt auch in dieser Wendung in dem gräflichen Selbstgefühl; denn nur als Reichsgraf war Zinzendorf an den Hof und in die Behörde gekommen, und als philadelphischer Christ hat er weder aus dem Hof noch aus dem Amt sich etwas gemacht. Allein als Geschäftsführer der mährischen Gemeinde legte er das höchste Gewicht auf seinen Stand, und indem er ihn benutzte, um bei Fürsten und hohen Behörden möglichst viel für deren Anerkennung zu gewinnen, so fühlte er sich einem Professor der Theologie oder einem Pastor gegenüber als eine Art von Souverän. Der Pastor zu St. Peter in Frankfurt a. M. Joh. Phil. Fresenius hatte 1745 eine Schrift herausgegeben: „Vorläufige Antwort, welche er denjenigen zu ertheilen pflegt, die ihn fragen, ob sie zu der herrnhutischen Gemeinde übergehen oder in derselben bleiben sollen." Darauf richtete Zinzendorf an den Senior des Frankfurter Ministerium D. Walther ein Schreiben, um durch dessen Vermittelung zu Fresenius Kenntniß eine Frage und einen Vorschlag zu bringen, welche sich auf dessen Schrift bezogen. Er motivirt dies Verfahren damit, daß Fresenius ein Subalterner sei, und daß er in diesem Falle, wie er auch mit dem Professor Altmann in Bern gethan habe, sich an den Decan oder Senior wende, während er an Fröreisen in Straßburg als an den Präses des Kirchenconventes sich direct gerichtet habe [1]).

1) Fresenius Bewährte Nachr. I. S. 4. Büding. Samml. I. S. 776.

Die Theologen, welche gegen den Grafen schrieben, meinten in ihm einen Theologen zu treffen, für welchen er sich auszugeben pflegte. Sie mußten es erfahren, daß in dem Theologen ein Graf und der Leiter einer uralten Gemeinde sich getroffen fühlte, welcher über Schulmeister und Subalterne weit erhaben war, indem er in jedem Augenblick jede beliebige Obrigkeit zum Schutze seiner Interessen aufbieten zu können vorgab.

Hatte nicht Zinzendorf in seiner Jugend sich so oft erboten, für den Herrn Jesus alle Schmach zu tragen? Jetzt, da ihm dieselbe endlich zu Theil wurde, hat er Alles in Bewegung gesetzt, um sich ihrer zu entledigen. Eigene Streitschriften, Privatbriefe, Appellationen an Staatsgewalten, Drohungen, Verleumdungen, Uebertreibungen wurden von ihm angewendet, um seinen Gegnern Nachtheile zuzuwenden und sich zu rechtfertigen. Alle diese Schritte unternimmt der Graf in der Ueberhebung, welche fast als ein Größenwahn erscheint. Er war darin ebenso unfrei, wie in seiner Stellung zur mährischen Gemeine überhaupt. Diese Art von Uebermuth hätte sich aus dem Standesbewußtsein Zinzendorf's allein nicht entwickelt, wenn er seiner ursprünglichen philadelphischen Gesinnung treu geblieben wäre. Aber seitdem er in die Netze der apostolischen Gemeinde gerathen war, ist der religiöse Factor seines Lebens, anstatt daß er der Ueberhebung entgegenwirkte, selbst zu einem Grunde seines Größenwahns geworden. Indem er sich mit der Brüdergemeinde, diese aber mit dem Herrn Jesus identificirte, hat er sich eingebildet, über die Strafgewalt desselben gegen Alle zu verfügen, welche der Gemeinde Schwierigkeiten bereiteten, oder auch nur seinen Zumuthungen nicht entsprachen. In dem letztern Falle bedrohte er Fuhrmann in Berlin (S. 314) und Brauer in Büdingen (S. 353). Gegen Andreas Groß sprach er sogar die Drohung schleunigen Todes aus (S. 307). Ueber diesen Fall hat er sich im Allgemeinen so geäußert[1]): „Wenn ich sehe, daß Seelen, die in der wahrhaftigen Gnade oder auf dem wahren Wege dazu sind, von Anderen geärgert oder verführt werden, so ergrimme ich im Geist, und ich stehe in dem Fall keinem Menschen für das, was ich seinethalben mit dem Heiland rede. Es kann sein, daß mir auch einfällt, daß ich ihn ausgerottet wünsche, aber ich warne. Und ehe ich zum Heiland gehe, bekenne ich meinen Vorsatz Allen,

1) Erklärung über A. G. Bericht S. 56.

die es angeht, ganz aufrichtig, damit sie sich besinnen und wissen können, daß ich nicht spiele. Ich würde mir eine vergebliche Mühe machen, wenn ich mich in der Nähe frömmer beschreiben wollte, als ich bin; denn meine Praxis ist am Tage und ich bin im geringsten nicht Willens sie zu ändern.“ Zinzendorf brauchte also nicht frömmer zu sein, als er in diesem Falle sich bewußt war, Eigenwillen zu üben. Jedoch müßte er in dieser Sache ein überaus ungünstiges Urtheil erfahren, wenn man nicht ihn für unfrei und seiner nicht ganz mächtig halten dürfte. Eine besondere Anwendung von seiner Strafgewalt machte er ferner, indem er 2. September 1741 von London aus dem Fruchtschreiber Neumann zu Marienborn, welcher von Rock zu Zinzendorf übergegangen war (S. 267), nun aber sich von demselben zurückzuziehen sich anschickte, göttliche Strafe in Aussicht stellte, wenn er seine Tochter, die von Zinzendorf getauft worden war, der Gemeinde entzöge. Ein ähnlicher Fall ereignete sich im folgenden Jahr. Als er 1742 in Pennsylvanien war, lockte er einem Ehepaar, welches sich seinen Anhängern zugänglich gezeigt hatte, eine Tochter aus dem Hause, um sie mit einem der herrnhutischen Arbeiter zu verheirathen. Als nun die Aeltern, der Küfer Fende in Germantown und namentlich seine Frau dagegen Widerstand leisteten, empfingen sie von Zinzendorf einen Brief, in welchem sie als Teufelskinder bezeichnet und die Auslieferung der Tochter nach dem Grundsatze Mth. 10, 37 begehrt wurde[1]).

Schließlich kann man in allen diesen Fällen kein männliches

---

1) Der Brief, dessen Aechtheit zuerst bestritten wurde (Vgl. Fresenius III. S. 222. 722), steht Büding. Samml. III. S. 101 und lautet: Ob ich euch wohl für zwei offenbare Teufelskinder und dich die Frau für ein zwiefaches Kind der Hölle halte, so will ich doch gern, daß eure Verdammniß so erträglich werden soll, als es möglich ist. Weil es nun offenbar ist, daß alle eure Kinder dem Heiland gehören und er sie haben soll, und ich bei keinem in Sorgen bin als bei der Magdalena, welche sich zu sehr besinnt über des gekreuzigten Jesu klaren Ausspruch Mth. 10, 37, so begehre ich hiemit eure Tochter M. von euch ordentlich und positiv. Denn ob ihr gleich dem Gesetze nach, welches solchen unvernünftigen Aeltern weislich entgegen ist, sie nicht aufhalten könnet, so könnet ihr doch ihre Seele quälen. Läßt also der siebenfache Teufel, mit dem ihr besessen seid, zu, daß ihr euch besinnen könnet, so besinnet euch, und lasset eure Tochter, zu eurem zeitlichen und vielleicht ewigen Glück, zur Gemeinde in Frieden. Philadelphia, 26. Dec. 1742.

Kraftbewußtsein finden, welches durch die richtige Ueberlegung geregelt wird, sondern nur solche Ausschreitungen feststellen, welche leidenschaftliche Naturen von weiblicher Art sich gestatten. Daß Zinzendorf zu dieser Art gerechnet werden muß, ist recht anschaulich an dem Wechsel seines Benehmens in der Unterhandlung mit Brauer in Büdingen (S. 353). Denn wenn Frauen mit Heftigkeit und Schelten ihre Absichten nicht durchsetzen, greifen sie zur Freundlichkeit, um ihren Zweck zu erreichen. Jenes Urtheil erfährt nun eine unumgängliche Bestätigung durch die wiederholte Behauptung des Grafen selbst, da der Heiland der Bräutigam aller Seelen sei, so seien alle Seelen in ihrer Bestimmung für Christus weiblichen Geschlechtes, und dieser der einzige Mann[1]. Ein männlicher Charakter ist gar nicht im Stande, seine Frömmigkeit in das Schema von Braut und Bräutigam zu setzen; wenn Mönche dieses leisten, so beweisen sie dadurch eine geistige Entmannung. Zinzendorf's Behauptung aber richtet sich nach der Regel, daß man Noth als Tugend darstellt. Was er als seinen besondern Fall erkannt hat, hat er verallgemeinert, um nicht im Vergleich mit Anderen einen Mangel oder eine Mißbildung in seiner Gemüthsart einzugestehen. Weiblich ist auch, wie Zinzendorf, anstatt seine Schritte unter der Frage nach der Pflicht allseitig zu überlegen, nach Gefühlsimpulsen vorgeht, welche er nach Maßgabe seines Umgangs mit dem Heiland als Eingebungen mit verbindlicher Kraft oder von dem Werth der Verheißungen ansieht. Sittliche Ordnung und Klarheit werden durch solches Verfahren nicht gewährleistet; vielmehr gelingt es auf dem Wege, Maßregeln von verdächtiger Art durch die Auctorität des Heilandes zu decken. Von weiblicher Art endlich ist bei Zinzendorf seine durch Schrautenbach[2] bezeugte Gewohnheit zu schmälen. Er konnte durch irgend eine zufällige Unebenheit oder unangenehme Ueberraschung so das Gleichgewicht verlieren, daß er in langes Keifen ausbrach, z. B. wenn übele Nachrichten aus den Gemeinden oder den Missionsstationen eintrafen, aber auch, wenn im Versammlungssaal, wo er Andachtsrede zu halten hatte, eine Bank ungeschickt gesetzt war. Wenn er bei jenen Gelegenheiten sich nicht in die Einsam-

1) Reden an den Synodus zu Zeyst S. 202 ff. Apologet. Schlußschrift S. 197. 598.

2) A. a. O. S. 53.

keit zurückzog, so konnte er in Schelten gegen irgend einen unschuldigen Anwesenden ausbrechen. Schrautenbach fügt hinzu, daß dabei keine beleidigenden oder unwürdigen Worte vorkamen, und will Zinzendorf wegen dieser Anwandlungen dadurch entschuldigen, daß er vielleicht in ihnen einer Unzufriedenheit mit sich selbst Luft gemacht habe. Das mag ja sein, nur kann man Kraft und Aufrichtigkeit des Gemüthes nicht darin finden, daß die Unzufriedenheit mit sich selbst in Scheltworten gegen einen Unschuldigen sich ergeht. So äußert sich auch nicht der Zorn des Mannes über ungerechte Hemmungen, die er erfährt.

Was Zinzendorf bei diesem Verhalten auszeichnet, ist die leichte Art, in der er nach solchen Ausbrüchen seine Heiterkeit wiederfand. Es ist ein Beweis seiner geistigen Elasticität, zugleich ein Merkmal seiner religiösen Bereitschaft und Aufgeschlossenheit, daß wenn der Graf aus den heftigsten Ausbrüchen von Aufregung über unerwartete Störungen in den Versammlungssaal trat, er durch den Anblick der Gemeinde und durch die momentane Aufforderung zu gottesdienstlicher Haltung befreit zu werden pflegte, und daß seine Rede keine Spur von der vorangegangenen Bedrängniß verrieth. Dieses Zeugniß Schrautenbach's bezeichnet den lichten Punkt in Zinzendorf's Charakter, welchen man um so freudiger begrüßt, je mehr Schatten und Schwächen des Grafen bisher bezeichnet werden mußten. Diese Fähigkeit, durch die religiöse Erhebung alle Verstimmungen und peinlichen Aufregungen abzuwenden, entspricht der Bedeutung, welche die christliche Religion für das menschliche Leben überhaupt in Anspruch nimmt, und erklärt die Anziehung, welche der Graf auf so viele religiös bedürftige und angeregte Gemüther ausgeübt hat. Was Rothe als die Eigenthümlichkeit des gesammten Pietismus bezeichnet hat, nämlich die rein religiöse Ausgestaltung des Christenthums, trifft in Wirklichkeit auf Zinzendorf's Charakter zu. Es ist nun zu erwarten, daß die beglaubigten Nachweisungen der Charakterfehler des Grafen der Einwendung begegnen werden, die geschichtliche Wirkung und Bedeutung des Mannes, welche nun einmal feststeht, sei undenkbar und unerklärlich, wenn er mit jenen Fehlern behaftet war. Gegen dieses parteiische Argument ist zu erwidern, daß die hauptsächlichen Fehler des Grafen ihren Spielraum nicht innerhalb der Gemeinde, sondern in dem Verkehr mit seinen Gegnern gehabt haben. Deshalb konnte die religiöse Beweglichkeit und

Energie Zinzendorf's, deren charakteristische Erscheinung Schrautenbach bezeugt, bei den gleichartig disponirten Anhängern den allein maßgebenden Eindruck machen, vor welchem die Fehler verschwanden, welche etwa in ihre Erfahrung kamen. Wenn man die Fülle der Typen des christlichen Lebens beachtet, ohne den Vorzug des einen vor dem andern abzumessen, so darf man die Präcision und die Stetigkeit anerkennen, in welcher Zinzendorf die Anschauung des leidenden Gottmenschen als die Hauptsache eingeschärft hat, an welcher alle Seligkeit und alle Heiligung hängt. Aber leider kann man daneben nicht außer Acht lassen, daß die Charakterfehler Zinzendorf's den Werth seiner religiösen Tendenz durchkreuzen. Manche werden meinen, dieselben dürften nicht hervorgehoben werden, weil das evangelische Christenthum im 19. Jahrhundert eine so starke und so segensreiche Einwirkung von Zinzendorf erfahren habe. Indessen über den Werth dieser Erscheinung kann man verschieden urtheilen, und vielleicht gerade Ursache haben, dabei sich der Charakterzüge zu erinnern, welche aus der Parteisucht Zinzendorf's entsprungen sind. Jedenfalls ist es die Pflicht des Geschichtschreibers, die Sachen vollständig darzustellen. In diesem Sinne kann es nicht umgangen werden, auch die Urtheile kundiger Zeitgenossen über Zinzendorf zu berühren.

Die Unwahrheit in dessen Charakter wird von Moser[1]), der ihn persönlich gekannt und im Ganzen nicht unbillig beurtheilt hat, auf die außerordentlich feurige Einbildungskraft zurückgeführt, welche dem Grafen zuweilen blos mögliche Sachen als wirklich geschehen vorstellte; wenn er nun dieselben einige Male erzählt habe, so sei er unbeweglich darauf geblieben. Moser fügt hinzu, er könne davon curiose zuverlässige Dinge erzählen. Das wird ja für eine Menge von Fällen richtig sein; aber es erschöpft nicht die Erscheinungen unwahrer Rede, welche in der Geschichte Zinzendorf's hin und her berührt werden mußten. Moser hat aber noch eine andere Erfahrung an Zinzendorf gemacht. Als er 1744 in Ebersdorf wohnte, besuchte ihn der mährische Bischof Polykarp Müller, und er wurde von diesem aufgefordert, die im Gespräch geäußerten Bedenken gegen die Herrnhutische Sache schriftlich dem Grafen vorzutragen. Moser nahm Anstand, es zu thun, da ihm schon bekannt war, daß man lauter verschraubte Antworten be-

1) Lebensgeschichte II. S. 34. III. S. 42. IV. S. 97.

käme, und schließlich der Graf sich den Sieg zuschriebe. Dennoch entschloß sich Moser die Sache auszuführen, weil Zinzendorf wiederholt öffentlich verlangt hatte, was man gegen ihn hätte, solle man vor dem Drucke ihm mittheilen; dann werde er es gründlich und bescheiden beantworten. Er bekam aber seine Schrift zurück mit einem Kanzleivermerk in Form eines Decrets, wie Walch (S. 216): Es werde die Beilage ungelesen remittirt, weil die in dem Begleitbrief enthaltenen Versicherungen lauter Judasküsse und Joabsfreundschaft sei, und man weder Zeit noch Lust habe, dergleichen Dinge zu lesen u. s. w. Unterschrieben waren die Namen zweier Brüder, von denen Moser sagt, sie hätten nicht einmal lateinisch schreiben können. Moser hat darauf dem Grafen seinen und der Seinigen großen Verfall nachdrücklich vorgehalten, und wie wenig sein Verfahren mit dem Sinne Jesu und mit seinen öffentlichen Erklärungen zusammenstimme. Danach erhielt er eine Antwort, in welcher Zinzendorf so that, als ob er von dem Vorfall nichts wisse, und welche übrigens so abgeschmackt war, daß Moser erkannte, es käme aus solchem Briefwechsel eben so wenig Frucht heraus, als aus einem Discurs mit einem vom Wein oder Schlaf Trunkenen, der immer verkehrt antwortet. Als nun Zinzendorf gegen Ende 1746 nach Ebersdorf kam, hatte Moser mit demselben eine längere Unterredung[1]), und mußte vernehmen, wie der Graf prahlte, Alles, wo etwas Gutes im Reiche Jesu aufging, z. B. in Wernigerode, für seinen Grund und Boden ausgab, hingegen von dem seligen Buddeus und dem Abt Steinmetz verwegen und frech, auch von seinen eigenen Subalternen Spangenberg und Christian David verächtlich urtheilte. „Da wurde er mir so abominabel, als er mir noch nie gewesen war; und als ich vollends verschiedene von ihm gethane öffentliche Vorträge, darin weder Saft noch Kraft, noch Verstand, noch Zusammenhang, wohl aber viel seltsames und schriftwidriges Zeug vorkam, auch das romaneske, satirische, unwahrhafte und abgeschmackte Ebersdorf'sche Jubellied und dessen Erklärung anhörte, zweifelte ich nicht daran, daß er an dem Offb. 13 beschriebenen zweiten Thier ein vornehmes Glied, und gewissermaßen das Thier selbst sei." Moser hatte seine oben erwähnte Schrift auch Anderen, darunter der Schwä-

1) In Moser's Hanauischen Berichten von Religionssachen (1750), 1. Band S. 583.

gerin Zinzendorf's, Gräfin Benigna Reuß zu Pottiga im Vogtlande mitgetheilt. Nachdem er auch jene Abfertigung ihr zur Kenntniß gebracht hatte, schrieb sie an Moser, sie sei durch den Eifer des gottlosen Hochtrabens, in welchem Zinzendorf so verächtlich auf Moser herabsehe, in einen tiefen Jammer versetzt worden. „Wie böse ist es leider mit diesem quasi Lichtengel der Gemeinden geworden. Ehe er angerührt wird, speit er Feuer und schreit: Kommt mir nicht zu nahe! Soll das ein Bruder sein, der sich nicht ermahnen läßt? .... Der Herr bewahre seine Heerde vor solchen, und reinige sie davon, um seiner Ehre willen. Nicht ein einziger guter Charakter leuchtet aus dem Schreiben, das kein Anderer als Z. gemacht hat und arme unschuldige Brüder unterschreiben müssen" (10. Januar 1745). Dieselbe Dame hat schon 25. August 1736 geschrieben[1]): „Die Herrnhuter sprechen immer nicht undeutlich: Dies Alles will ich dir geben, so du niederfällst und unsern Grafen Zinzendorf anbetest.... Der Lug und Trug dieser Leute geht mir etwas näher. Denn ehrliche Weltleute sich dessen schämen. Es heißt aber: qualis rex, talis grex. Z. lügt schriftlich und mündlich und spielt spitzbübische Intriguen, so lernen es die armen sonst guten Kinder auch.... Es scheinet mir zuweilen, als wolle er eine geistliche Monarchie aufrichten und Chef darin sein.... Welche Stadt sich nicht gutwillig ergiebt, die blokirt er, hat in Wahrheit weite Aussichten. Da er bereits ein nicht geringes flagellum ecclesiae, sorge ich, er könnte ein Vorläufer des Antichrist werden." Edelmann hatte Zinzendorf diesen Brief vorgehalten. Derselbe schreibt darüber 9. März 1737, dieses Urtheil sei von der Gräfin dem Heiland schon manchmal mit Thränen abgebeten und von ihm und mir herzlich vergeben worden[2]); Edelmann aber zieht diese Angabe in Zweifel, und wahrscheinlich mit Recht. Der Graf hat später diese Schwägerin, die sich niemals mit seinen Unternehmungen eingelassen hat, gewissermaßen in Beschlag zu nehmen versucht, indem er in seinem nach der Occupation der Gemeinde in Ebersdorf 1746 gedichteten „Denk- und Danklied

---

1) An F. D. C. das ist Frau Doctor Carl in Berleburg. Der Brief ist durch den Herrn von Brüschenk auf Hainchen an Edelmann mitgetheilt, welcher ihn in seiner gegen Zinzendorf gerichteten Schrift: Christus und Belial S. 48. 49 hat abdrucken lassen.

2) A. a. O. S. 47.

des Hauses Ebersdorf" von dieser Comtesse bezeugt, daß er an ihr die Gemeindestirn zum erstenmale entdeckt habe, nämlich die mit Compunction gemischte Freudigkeit, welche man Seligkeit nennt. Der Graf von Stolberg-Wernigerode hat diese zugleich anspruchsvolle und falsche Angabe in dem Briefe an Fresenius (S. 340) besonders gerügt, indem er folgendes Gesammturtheil über Zinzendorf ausspricht: „Er will aller Orten demüthig scheinen, bläset sich aber dergestalt auf in seinen Schriften, daß der Hochmuthsgeist auf allen Blättern zu finden, es mag in fide historica seine Richtigkeit haben oder nicht; wie denn seine Briefe von sich selbst (περὶ ἑαυτοῦ, Naturelle Reflexionen) und das Ebersdorf'sche Jubiläum solche Stücke sind, die theils voller Judasstreiche, theils voll von solchen Unwahrheiten sind, daß sie auch einem vernünftigen Weltmenschen, der die Absichten und die darin angeführten historischen Umstände wirklich weiß, einen Ekel machen."

Neben den Urtheilen dieser Standesgenossen Zinzendorf's ist von besonderem Interesse eine Charakteristik, welche Conrad Weißer entworfen hat, ein württembergischer Colonist in Pennsylvanien, welcher als staatlich bestellter Dolmetscher den Grafen 1742 zu den Indianern begleitet hat[1]). Derselbe hat 1747 über seine Beziehungen zu Zinzendorf einen Bericht an einen Pastor in Philadelphia erstattet, und er versichert, er wolle dadurch nicht den Feinden des Grafen das Wort reden, die ihn ohne Ursache oder aus Sectenneid angreifen, sondern ihn schildern, wie er ihn gefunden habe. Weißer hält Zinzendorf für einen Mann, der in seiner Jugend das Hauptunglück gehabt hat, daß sein starker Eigenwille nicht gebrochen worden ist. Er sei nie recht auf die Finger geklopft worden, sondern ein hochgeborener Graf geblieben, als welcher er auch bei seinem religiösen Eifer bewundert worden sei. Ueberhaupt scheine er zu früh aus dem Ofen gekommen zu sein, einen Reformator der Kirche Christi abzugeben. Er commandire gern und par force; in seinen Unternehmungen sei er leichtsinnig; seine Einfälle seien geschwind, öfters gut, und er confirmire sie durch das Loos. Seine Gemeinde müsse dieselben verschlucken; seinen absoluten Beschlüssen gehorsam zu sein, heiße bei diesen Leuten, keinen Willen mehr zu haben. Daher könne der Graf sie in alle Welt jagen. Wenn es heißt: Du mußt fort, dann helfe kein Raison-

1) Bei Fresenius III. S. 844—872; besonders S. 870.

niren; sonst wird man ein Feind des Heilands. Seinen Zweck zu erreichen, binde sich der Graf an keine Regeln, weder menschliche noch göttliche. Er sei sehr hitzig, aber auch bald wieder kalt. Haß trage er nicht, er sei bald versöhnt. Wenn ihm von herzhaften und redlichen Männern unter Augen gegangen wird, wolle er auch hie und da einen Fehler bekennen, auch versprechen, ihn zu verbessern. Dann aber weiß er, warum. Der Graf sei sonst ein arbeitsamer Mann, schone sich nicht, sei Tag und Nacht nicht müßig, in seiner Arbeit unverdrossen, leide sich unter allerlei Ungemach. Der Berichterstatter bezeugt ferner, Zinzendorf sei um den Schaden Joseph's bekümmert; er getraut sich jedoch nicht, dessen Sachen aus einander zu lesen, das Gute besonders und das Böse besonders. Beides sei eben bei ihm vermischt; es sei auch nicht glaublich, daß er sich aus dem verwirrten Wesen ohne die starke Hand Gottes herauswickeln werde. Denn sein Leben liegt darin!

Nicht minder unparteiisch wie dieser Württemberger bemüht sich Joh. Albrecht Bengel über den Grafen zu urtheilen, indem er von den Werken, sofern sie offenbar sind, einen Schluß auf den Arbeiter macht. Allein die Anerkennung des Guten in Zinzendorf, wofür er sich auf die Lebensskizze unter der Vorrede zur Büdingischen Sammlung, ferner auf Dippel's Zeugniß zu seinen Gunsten (S. 263) beruft, ist ziemlich unbestimmt, und Bengel läßt sogleich die bestimmtere Bemerkung folgen, daß es bei Zinzendorf niemals zur genügenden Reife und Lauterkeit gekommen sei (S. 209). Aber wodurch dieser Schaden herbeigeführt worden ist, hat er wieder nur sehr unbestimmt daraus erklärt, daß der Beifall, den Zinzendorf erfuhr, seinen Muth und seine Aufblähung gesteigert habe. Anstatt dessen muß man daran denken, daß er auf Kosten seiner bessern Ueberzeugung dem reformatorischen Anspruch der Mähren sich dienstbar gemacht, und in dieser Hinsicht das hohe Bewußtsein von seiner Berufung durch den Heiland gewonnen hat. Aber hier setzt nun die treffende Charakteristik ein, welche Bengel[1]) entwirft: „Die Sache trägt sich so hoch apostolisch, und behilft sich doch mit so gar dürftigen, bunten, verschmitzten, unlauteren, weltlichen, theils vor der ehrbaren Welt selbst unverantwortlichen und anstößigen Mitteln und Manieren. Die vielerlei Titel und

---

1) Im zweiten Theil vom Abriß der sogenannten Brüdergemeinde § 39, 251. 253; § 46, 317—319.

Aemter, die der Graf nach einander annimmt und ablegt, das mühsam künstliche Gesuch menschlicher, obrigkeitlicher, theologischer Untersuchungen, auf die er immer dringt, und vor denen er sich stets wieder zurückzieht, das Vorgeben der mährischen Kirchenpflanze und die Gleichförmigkeit mit der Augsburger Confession muß einen jeden überzeugen, daß dieser Herr kein Instrument zur Ausführung eines alle Welt durchgehenden apostolischen Werkes abgeben könne.... Sorgfalt und Temerität, Einfalt und hundertfaches Herumblicken, Kindlichkeit und verschmitzte Manieren, Niederträchtigkeit und Großmuth, Leidsamkeit und Pochen winden sich häufig durch einander.... Aller Orten bedient sich der Ordinarius solcher übervortheilenden, gefangennehmenden, hinreißenden Manieren, daß gutherzige Leute sich in eine Hochachtung seiner Sache und in eine Widrigkeit gegen Alles, was derselben im Wege steht, gesetzt finden, ohne zu wissen, wie ihnen geschieht. Er bedient sich geistlicher Kunstgriffe, wie politischer.... Der Ordinarius hat bei seinen Handlungen zu einerlei Subjecten vielerlei Prädicate, zu einerlei Prädicaten vielerlei Subjecte, zu einerlei Geschäften vielerlei Weisen, bei einerlei Fragen vielerlei Erklärungen (als unterschiedenes Gewicht und Maß), von allerlei Leuten genaue Kundschaft im Günstigen und Widrigen. Daher kann er bejahen, verneinen, annehmen, verwerfen, loben, anschwärzen, fördern, hindern, beschuldigen, entschuldigen, entdecken, verbergen, aufrichten, abbauen, wie es jedesmal über Nacht so oder so dienlich ist. Und bei dem Allem ist sein Treiben unvergleichlich! Insonderheit werden bewegliche Gemüther dadurch eingenommen, wenn er sich mit seiner Gemeinde so abmalt, als ob er allein um einer guten Sache willen auf eine ganz besondere Weise ein Ziel des Hasses der Leute sei, und die heutige Toleranz ihm am wenigsten zu Statten käme, desgleichen, wenn er den Widerspruch gegen seine Sache bloßen Personalaffecten oder einer Feindschaft wider das Gute zuschreibt."

Indem Bengel zur Beschreibung der Brüdergemeinde übergeht, hat er ausgesprochen, daß niemals irgend ein Meister seinen Mitarbeitern und Jüngern sein Bild geschwinder, schärfer und kenntlicher eingeprägt hat, als der Ordinarius; sonst hätten sie ihm keine solche Vollmacht aufgetragen oder zugestanden. Dieser Erfolg aber ist von Zinzendorf dadurch erreicht worden, daß er sich den Ansprüchen der Mähren unterworfen hat, und er hat jene Gewalt eben unter dem Titel ausgeübt, daß er seinen Anhängern

vor Allem die Verpflichtung gegen die Gemeinde auferlegt hat. Auch in dieser Beziehung finden sich seine Gegner durch die Art und den Umfang der Gewalt des Grafen an das Papstthum erinnert [1]). Die Erscheinung dieser Gewalt ist auch um so greller, als der geringe Bestand der Brüdergemeinde das Eingreifen in die persönlichen Verhältnisse in höherem Maße gestattete, als jemals ein Papst erstreben konnte. Eine naturgemäße Schranke fand freilich die Auctorität Zinzendorf's darin, daß der Anhang, welcher über die mährischen Exulanten hinaus angeworben wurde, dem gegebenen Antriebe mit freiem Entschluß folgte. Wer also den Verfügungen des Grafen sich schließlich nicht zu fügen vermochte, wer seine religiösen Bedürfnisse in der Brüdergemeinde nicht befriedigt fand, wer an der Lauterkeit derselben zweifelhaft wurde, zog sich wieder von ihr zurück. Solchen Männern hat die erfahrene Enttäuschung das Urtheil geschärft und die Feder gespitzt. Und da sie die einzigen Zeugen sind, welche den Einblick in das Treiben in den Brüdergemeinden gewähren, ist man darauf angewiesen, ihre Berichte zu benutzen. Dagegen könnte nun eingewendet werden, daß diese Abtrünnigen kein Vertrauen verdienen [2]). Indessen stehen die berichteten Thatsachen stets in einem unverkennbaren Verhältniß zu Kundgebungen des Grafen; überdies aber bestätigen es Spangenberg, Cranz und Schrautenbach, daß in der Mitte der vierziger Jahre die Brüdergemeinden in einer sehr verfänglichen sittlichen Richtung begriffen gewesen sind. Ihre undeutlichen Angaben über diese sogenannte „Sichtung" der Gemeinde werden nun gerade ergänzt durch die Berichte ehemaliger Herrnhuter, welche theilweise von Fresenius gesammelt sind. Und

---

1) Z. B. J. G. Walch, Bedenken S. 121. S. J. Baumgarten, Bedenken IV. S. 595.

2) Burckhardt in der RE. XVIII. S. 560 will die Schriften von Bothe und Volck nicht als geschichtliche Quellen angesehen wissen, weil dieselben aus Haß und Rache und Lust am Skandal geschrieben hätten. Die beiden ersteren Motive sind schwerlich so nachweisbar wie das letzte. Aber ihre Feindseligkeit schließt doch nicht aus, daß sie richtige Mittheilungen machen. Und wie sind Sutor und Regnier anzusehen? Wenn man nicht diese Zeugen benutzen darf, so bleibt Vieles undeutlich. Daran haben aber wir außerhalb der Brüdergemeinde kein Interesse. Uebrigens werden sich die Kenner der genannten Schriften davon überzeugen, daß hier ein sehr discreter Gebrauch von denselben gemacht wird.



was jene Apologeten als eine überraschende Erscheinung darstellen, wird als die Folge des Selbstgefühls begriffen werden, welches die Gemeindeglieder für ihre Gemeinde hegten.

Dieselbe ist von Anfang an mit einer Fülle von gottesdienstlichen und socialen Einrichtungen versehen worden (S. 258), welche durchaus Erfindungen Zinzendorf's sind. Dadurch sollte der Zusammenhang und wieder die Erregbarkeit der Gemeindeglieder gesteigert, und sie auf das Temperament gestimmt werden, in welchem der Graf seine Frömmigkeit und seinen Gemeinsinn ausübte. Einen Ueberblick über jene Einrichtungen und ihre Bedeutung gewährt das „Eventualtestament an die Gemeinde", welches der Graf beim Antritt seiner ersten Reise nach America zurückgelassen hat[1]), datirt vom 27. December 1738. Indem dieses Pastoralschreiben ferner diejenige hohe Anschauung von der Gemeinde wiedergiebt, welche für die vorhergehenden Jahre durch andere Zeugnisse (S. 286) schon festgestellt ist, ist von besonderer Wichtigkeit das Zeugniß über den der Gemeinde zu Theil werdenden göttlichen Segen. „Das Glauben auf Hoffnung, da nichts zu hoffen ist, ist ein bei der Streitersache täglich vorkommender Fall. Man spürt es aber auch bei anderen guten Seelen in natürlichen Umständen, daß wenn sie sich fest auf Gottes Gnade oder Allmacht verlassen, ihnen nicht die geringste Kleinigkeit abgeht, die sie in der Welt glauben (bedürfen). Es wird dies Glauben in Gemeinden bis auf den Wunderglauben hinaus getrieben, und ist das Fundament zu den vielen Genesungen außer der menschlichen Möglichkeit, Zurückhaltung oder Ueberwindung unüberwindlicher Schwierigkeiten u. s. w." Außer solchen Fällen rühmt Zinzendorf, daß in den Gemeinden die apostolischen Kräfte erprobt worden sind „in öffentlicher Entdeckung der klügsten Heuchler ohne einige Gelegenheit von außen, in Zeichen an Menschen geschehen durch die Gemeinde in ihrer Verderbung und Restituirung, in Bezähmung wilder Thiere in dem Moment ihres Anlaufs durch das Wort des Herrn, Hinausführung solcher Dinge ins Freie, die von allen Menschen völlig verschlossen gehalten werden u. s. w." Hienach ist die Brüdergemeinde der Schauplatz und wieder das Organ der allerspeciellsten Vorsehung Gottes. Dadurch aber wird nur bestätigt, was für die Mähren und für

1) Büding. Samml. II. S. 252—284.

Zinzendorf feststeht, daß ihre Gemeinde die Kirche Christi sei (S. 326). Dieser Anspruch ist derselben tief eingeprägt gewesen. Zunächst ist hier auf die Lieder hinzuweisen, in welchen die Gemeinde sich selbst in gottesdienstlicher Haltung bespiegelt als der Leib, welcher dem Haupte Christus angehört [1]). In der dogmatischen Theologie gehört ja die Gemeinde nothwendig zu Christus, und jeder andere Ansatz der Lehre von Christus ist unrichtig. Allein daraus folgt nicht, daß die gottesdienstliche Gemeinde, indem sie Christus verehrt, in demselben Sinne auch sich verehren darf. Der dogmatische Ansatz der untrennbaren Beziehung zwischen Christus und der Gemeinde wird im Gottesdienst dadurch gerechtfertigt, daß die Gemeinde ihrem Haupte ihre Bedürftigkeit bekennt, nicht aber dadurch, daß sie ihre eigene Vortrefflichkeit bezeugt. Die Gemeinde Christi idealisirt sich selbst in ihrer gottesdienstlichen Rede genügend, wenn sie sich in ihrer Mangelhaftigkeit der Gnade des Herrn anvertraut. Die Art aber, in welcher Zinzendorf seine Gemeinde idealisirt hat, hat ihn und seine Anhänger in schwere Fehler verwickelt. Oder ist es etwas Anderes, wenn er auch von Auswärtigen verlangt, sie sollen die Brüdergemeinde nach ihrer Intention beurtheilen, und deren Mängel mit liebevoller Nachsicht bedecken (S. 198), oder man müsse sich bei deren Beurtheilung an deren Principien halten [2])? Bengel bemerkt dazu ganz richtig, mit diesem Maßstab könne man alle noch so verdorbenen protestantischen Gemeinden, denen ja doch die Brüdergemeinde specifisch überlegen sein wollte, rechtfertigen. Und wie charakteristisch ist es, daß Zinzendorf an J. A. Gruber, der es ablehnte, sich mit der Brüdergemeinde einzulassen, die Frage gerichtet hat, ob er gewiß sei, die Sünde gegen den heiligen Geist nicht mehr begehen zu können [3]). Diese Sünde also würde begangen, wenn man sich der Berufung in die Brüdergemeinde entzöge.

Dieser Gemeinde wird eben eine solche Identität mit Christus zugeschrieben, daß dieselbe in allen Beziehungen als die Trägerin der Auctorität Christi dargestellt wird. Als Franz Regnier 1739 als Heidenbote nach Surinam geschickt wurde, hat er in einer Erklärung über vorgelegte Fragen die neunte also beantwortet:

1) Bengel a. a. O. § 42, 263.
2) Naturelle Reflexionen, Beilagen S. 110.
3) Bei Fresenius III. S. 284.

„Ich will die Gemeinde ansehen als meine geistliche Mutter, ihr gehorsam sein als ein Kind, ihren Plan und Zweck ansehen als des Heilands wohlgefälligen Willen, und in allen Stücken mich danach richten nach aller der Treue, wozu mich der liebe Heiland begnadigen wird. Denn ihre Freude ist meine Freude und ihr Glück ist auch meines; ich begehre keine andere Seligkeit"[1]). Das Actenstück, zu welchem dieser Satz gehört, ist durch die Veröffentlichung in der Büdingischen Sammlung[2]) als maßgebend anerkannt. Regnier hat in jenem Satz auch nur ausgedrückt, was er als die herrschende Meinung in der Gemeinde kennen gelernt hatte. Denn als ihm in Marienborn durch Spangenberg eröffnet wurde, der Heiland berufe ihn nach Surinam zu gehen, und er zunächst dadurch überrascht wurde, so stellte Jener ihm vor, ob er sich denn nicht dem Heiland und der Gemeinde gänzlich ergeben habe. Und als er sich Bedenkzeit ausbat, hieß es weiter, man wolle ihn nicht nöthigen, es wäre vielmehr als eine Gnade anzusehen, welche anzunehmen oder abzulehnen es keiner Ueberlegung bedürfe. Deshalb solle er Ja oder Nein sagen, ohne einen Schritt vom Platze zu thun. Nun wußte Regnier, daß wenn er ablehnte, es von ihm heißen würde, er sei nicht bei seinem Herzen, da er eine angebotene große Gnade verscherzt habe, und daß er dann gemieden, verachtet, nicht zum Abendmahl zugelassen und sonst disciplinirt werden würde. Er fügte sich also und nahm die Sendung mit den Worten an, er sei überzeugt, daß es des Heilands Wille sei, er wolle zu dessen Gebote stehen[3]). Dasselbe schloß aber für ihn auch die Verheirathung ein. Da er nun von selbst darauf nicht bedacht war, so ließ er sich von der Gemeinde auch die Frau geben, welche, wie Spangenberg ihm sagte, vom Heiland durch das Loos ihm bescheert sei; er bekennt, daß er an ihr eine Ruthe bekommen und der Ehestand ihm zur Strafe gedient habe. Im Sinne jener Erfahrungen ist der Satz von dem Gehorsam gegen die Gemeinde gemeint, welcher als officiell gelten darf. Ebenso heißt es in der schriftlichen Ordination, welche der Bischof David

1) A. a. O. I. S. 395.

2) Büding. Samml. I. S. 341.

3) Schrautenbach S. 65 gibt als in der Brüdergemeinde geltendes Recht an, Niemand sei verbunden gewesen, einen Missionsauftrag anzunehmen. Dennoch ist der Darstellung von Regnier Glauben zu schenken, daß jenes Recht durch die Furcht vor der Gemeinde illusorisch gemacht worden ist.

Nitschmann dem Friedrich Martin als Missionar in St. Thomas 25. Januar 1737 ertheilt hat: Ehre die Gemeinde, deine heilige Mutter und sei ihr unterthan bis in den Tod[1]). Die sachgemäße Auslegung dieses Grundsatzes vertritt in der Unterhaltung mit dem Kadettenprediger Plaschnig in St. Petersburg ein Herrnhuter Heller, welcher auf die Frage, ob die Gemeinde nicht fehlen könne, die Antwort gab, Christus sei ja ihr Haupt, folglich müsse er sie auch so erleuchten, daß sie nicht irren könne. In diesem Glauben wurzelte nun die Gewalt des Grafen, die Gemeindeglieder beliebig zu verschicken, welche Conrad Weißer nach seinen Beobachtungen festgestellt hat (S. 374). Denn Zinzendorf stand selbst nicht unter der Botmäßigkeit der Gemeinde, sondern hatte durch die Anerkennung ihres reformatorischen Anspruchs sich ihre Anerkennung seiner Vorsteherschaft erworben. Regnier führt den Ausspruch eines mährischen Bruders an: „Wir sind nur des Grafen Deckmantel; wir armen einfältigen Leute, wie wir in Mähren gewesen und nach Herrnhut gekommen sind, hätten wohl nimmer solch Aufsehen in der Welt gemacht; es ist der Herr Graf, der uns so formiret hat, wie wir sind oder wie wir uns verstellen und reden müssen"[3]). Aber wie die eifrigen Anhänger der Gemeinde jeden Proselyten für unbekehrt und verdächtig ansahen, der sich nicht in alle Einrichtungen finden konnte, so hielten sie den, welcher Alles lobte und mit Allem einverstanden war, für bekehrt, mochte er übrigens noch so viele Bedenken erregen[4]).

Die Brüdergemeinde ist durch Zinzendorf mit einer Menge von Aemtern, höheren und niederen, ausgestattet worden, damit eben möglichst viele Personen durch bestimmte Aufträge an dem gemeinsamen Interesse festgehalten würden. Und die Choreinrichtung brachte es mit sich, daß Weiber wie Männer daran betheiligt wurden. Zu den höheren Aemtern gehören die Episkopi, Coepiskopi, Generalältesten, Aeltesten, Viceältesten, Syndici, General-

1) A. a. O. I. S. 167.

2) Fresenius I. S. 263.

3) A. a. O. I. S. 383.

4) Vgl. den Brief eines ungenannten Herrnhuters an Oetinger in dessen Selbstbiographie S. 540 (oben S. 275). F. Regnier, Geheimniß der Herrnhut. Secte, bei Fresenius I. S. 335. 423. Bothe, Beschreibung des Herrnhut. Ehegeheimnisses I. S. 65.

diakoni, Helfer an der Lehre, zu den niederen Gemeindediener, Fremdendiener, Krankenwärter, Liebesmahlaufwärter und viele andere, welche bis gegen zwanzig auf Einen cumulirt werden konnten[1]). Die Träger der höheren Aemter pflegten in Actenstücken, welche in die Oeffentlichkeit kommen sollten, sich mit lateinischen Titeln zu schmücken, um vor der Welt den Schein öffentlicher Collegien anzunehmen und sich auf gleiche Stufe etwa mit dem russischen Generalgouvernement von Livland zu stellen (S. 365). Auffallend ist die Bemerkung Zinzendorf's in dem Eventualtestament, Aemter könnten auch in der Gemeinde von natürlichen, unbekehrten Menschen bekleidet werden; es sei ein großer Verstoß, wenn man redliche Leute, welche ihr Amt treu verrichten, darum nicht achten wollte, weil sie keine Brüder sind. Dieses sei besonders zu merken in Ansehung der Prediger, mit welchen die Gemeinden, wo sie unter Religionen stehen, in Verbindung bleiben[2]). Fuhrmann in Berlin und Struensee in Halle durften sich dieses merken. Aber da die Aeußerung von Zinzendorf doch in erster Linie auf Verhältnisse innerhalb der Gemeinde bezogen werden muß, so verräth sich in ihr eine größere Hinneigung zu weltförmigem Wesen, als man bei der Einrichtung der Gemeinde erwarten dürfte. Da mit enthusiastischer Frömmigkeit politische und financielle Tüchtigkeit nicht gerade näher verwandt ist, so will der Graf Leute der letztern Art sich nicht entgehen lassen, auch wenn sie seiner religiösen Farbe fern bleiben, weil er sie zum Zweck der Stellung der Gemeinde in der Welt nicht entbehren kann. Insofern wirft jene Aeußerung ein unerwartetes Licht auf seine Absichten.

Die Brüdergemeinde ist ferner durch eine Fülle besonderer Feste ausgezeichnet, welche neben den allgemein christlichen begangen werden. Auch diese Mittel waren darauf berechnet, die religiösen und die socialen Interessen unter den Theilnehmern lebendig zu erhalten. Die besonderen herrnhutischen Feste sind theils fixirt, theils von Jahr zu Jahr veränderlich, wie sich aus den Verzeichnissen für 1748 und 1749 ergiebt, welche in den Losungsbüchlein für diese Jahre vorgeschrieben sind[3]). Dieselben werden

1) Vgl. Bothe a. a. O. I. S. 206.

2) Büding. Samml. II. S. 260.

3) Volck, Entdecktes Geheimniß der Bosheit der Herrnhut. Secte II. S. 138. Bothe a. a. O. I. S. 42.

als Feste und Gedächtnißtage unterschieden. Zu der ersten Klasse gehören das Fest Gottes des Vaters, des Sohnes, des heiligen Geistes, der Dreieinigkeit, die Feste unseres Herrn und Heilands Jesu Christi, als unseres Schöpfers, Erlösers, unseres Mitmenschen, Freundes, Hausvaters, Aeltesten der Brüdergemeinde (S. 320), dann der Kirchenökonomie, nämlich der Herrnhutischen, des großen Sabbaths, der Gräber der Heiligen am Ostertage. Für die Stände in der Gemeinde giebt es theils Feste, nämlich aller Chöre, besonders der kleinen Jungfern, der angehenden Jünglinge, der schwangeren Schwestern, der Gemeinkinder, der Wittwer und Wittwen, theils Gedächtnißtage, nämlich der ledigen Brüder, der ledigen Schwestern, der Eheleute am 7. September als Zinzendorf's Hochzeitstage, der Amtseinrichtung unter den Brüdern. Ferner sind Feste der Heiden, der Missionen, Gedächtnißtage der mährischen Reformation, der ersten Exulanten, der Grundlegung von Herrnhut, aber auch solche der Kindlichkeit des Glaubens und der Providenz verzeichnet. Der Samstag wurde der Ruhe gewidmet[1]), und durch Abhaltung der Gemeindeversammlungen und die Feier des Abendmahls ausgezeichnet.

Oetinger fand 1730, daß die Herrnhuter mehr Interesse den Liedern des Grafen zuwendeten als der heiligen Schrift (S. 131). Dieses wird ebenso, wie alles Andere der maßgebenden Einwirkung von Zinzendorf zuzuschreiben sein. Derselbe bekennt auch 1738 in dem Eventualtestament, er habe die Besorgniß gehegt, daß das Bibellesen, wenn es mit einer genauen Vergleichung, Erforschung und Art eines Studirens verknüpft ist, für jetzt der Gemeinde eher schädlich als nützlich sei. Das aber sei aus Respect vor der Bibel geschehen, um ihren Mißbrauch zu verhüten; er hoffe aber zu der Gnade des Heilandes, er werde eine Zeit kommen lassen, in der jedes Wort heiliger Schrift der Gemeinde von Außen und Innen bekannt sein und mit deren Sal-

---

1) Zinzendorf erklärt, daß der Sabbath dem ganzen menschlichen Geschlecht gegeben sei, und daß seine Anhänger sich danach richten, wenn es ihnen möglich ist, um darauf in fünf Tagen ebenso viel zu arbeiten, wie sonst in sechs. Zugleich gesteht er zu, daß er sich der Speisen enthalte, welche den Juden verboten sind, da er jedes Titelchen der heil. Schrift, welches nicht im N. T. zur Sünde gemacht ist, beobachte. Vgl. Spangenberg, Darlegung S. 140. Apologet. Schlußschrift S. 394.

bung und ganzen Führung in dem schönsten Einklang sein werde. Bis dahin wünsche er, daß der Generalgeist der Schrift (des Gesetzes, der Psalmen, der Weissagungen, der Geschichte Jesu, des Kirchenplans, der Grund- und Speciallehren der Apostel) in der Gemeinde lebe, und überall der Commentarius der Sprüche und die Bibel ein Lexicon sei, darin wir alles aufschlagen können, was wir in Lehre und Wandel brauchen[1]). Es ist nicht recht zu verstehen, wie in der Gemeinde der Geist der heiligen Schrift als Commentar der vereinzelten Bibelsprüche walten soll, ohne daß ein zusammenhängendes methodisches Verständniß der heil. Schrift erstrebt wird. Nun ist in der Büdingischen Sammlung eine Anmerkung zu dem Text des Eventualtestementes hinzugefügt, daß die ersehnte Zeit gekommen sei, in der die methodische Lesung der Bibel als nützlich in der Gemeinde erkannt werde. Diese günstige Veränderung muß schon vor 1742 eingetreten sein. Denn in der Vorrede zu der neuen Ausgabe seiner Theologischen Bedenken sagt Zinzendorf, indem er das Vorurtheil von der Dunkelheit der heil. Schrift erwähnt, bei uns, in den Brüdergemeinden sei Niemand, der sie nicht für deutlich und leicht hielte[2]). Dann ist anzunehmen, daß bis dahin auch der Wunsch in Erfüllung gegangen ist, daß der Generalgeist der Schrift in der Gemeinde lebendig werde, um deren wörtlichen Text richtig zu deuten, und dessen Uebereinstimmung mit der Salbung der Gemeinde festzustellen. Dieses ist ein Attribut der Brüdergemeinde, welches wieder so hoch wie möglich gespannt ist; es ist aber nicht glaubwürdig, da die Apologeten der Brüdergemeinde nichts aus der Zeit zwischen 1738 und 1742 berichten, was wie eine Erklärung dieses von Zinzendorf bezeugten Wechsels in der Haltung der Gemeinde aussähe. Vorher wie nachher liegt nichts Anderes vor, als der über die heilige Schrift sich erhebende Enthusiasmus, indem die Salbung mit dem heiligen Geist das Verständniß der Schrift in der Gemeinde deutlich und leicht macht, und indem die von den Vorstehern beschlossenen Verfügungen über die einzelnen Mitglieder der Gemeinde diesen als die Vorschriften des Heilandes auferlegt werden.

Das „Christliche Gesangbuch der evangelischen Brüdergemeinden" in seiner ersten Ausgabe 1735, danach 1737, in dritter

---

1) Büding. Samml. II. S. 283.

2) A. a. O. I. S. 318.

Ausgabe nebst acht Anhängen, 1370 Lieder umfassend, ist verschieden von der „Sammlung geistlicher und lieblicher Lieder“ von 1731, welche durch Oetinger (S. 133) vertheidigt worden ist. Ueber dieses ältere, so genannte Marche'sche Gesangbuch, welches von Zinzendorf's Patrimonialgerichtsdirector Marche zusammengestellt war, hat er sich 1742 in der neuen Vorrede zu seinen theologischen Bedenken [1]) deutlich ausgesprochen. Er bekennt nämlich, daß dieses Gesangbuch den in Herrnhut und Berthelsdorf vorhandenen Separatisten zu Liebe aus Liedern ihrer Richtung zusammengestellt worden sei, die er nach seinem Hauptgesichtspunkt der Versöhnung interpolirt und wieder durch Auslassungen verbessert habe. Dabei seien einige Hinweisungen auf Wiederbringung und Reinigung nach dem Tode stehen geblieben, auch andere Ungenauigkeiten mit untergelaufen, die Zinzendorf als Mißgriffe anerkennt. Ferner erklärt er das Buch von 1735 für einen Auszug aus dem Marche'schen und dem Berthelsdorf'schen, bei dessen Feststellung die Nachgiebigkeit gegen die Separatisten nicht mehr obgewaltet habe, weil dieselben inzwischen sich für die Devotion gegen Kreuz und Wunden des Heilands hätten gewinnen lassen. Bei dieser neuen Arbeit konnte nun Zinzendorf sich nicht dauernd betheiligen, weil er wiederholt von Herrnhut abwesend war. Die treuen und einsichtigen Personen, denen er die Arbeit überließ, und der wohlwollende Censor, ein rechtgläubiger Wittenberger Theologe, welcher sich alle Mühe gegeben hat, Anstößiges auszumerzen, haben nun, nach Zinzendorf's Angabe, das Unglück gehabt, alle vorigen Irrthümer stehen zu lassen. Wunderbar dabei ist, daß der Graf die Widerlegung und Verketzerung dieses Gesangbuches deshalb für Petulanz erklärt, weil die Fehler gegen seine Absicht darin stehen geblieben sind. Das konnte ja im Voraus Niemand wissen. Und warum wurden denn die neuen Auflagen gemacht, ohne daß die Lieder verbessert wurden? Anstatt dessen dauerte die Unvorsichtigkeit fort und steigerte sich in den nach 1741 hinzugefügten Anhängen, von denen der zwölfte nebst seinen drei Zugaben geradezu anstößig ausfiel. Es ist in diesem Zusammenhang nicht möglich, die eigentlichen Stammlieder des Gesangbuches von 1741 auf ihre Rechtgläubigkeit zu prüfen [2]). So weit sie sich als Schöpfungen

---

1) Büding. Samml. I. S. 313 ff.

2) Dafür ist zu vergleichen Carpzow a. a. O. S. 503—557.

Zinzendorf's zu erkennen geben, leiden sie an schwülstiger Undeutlichkeit oder an Trivialität; bekanntlich entsprechen nur sehr wenige seiner Lieder allen gerechten Ansprüchen an religiöse Poesie.

Der Gebrauch der Lieder in der Gemeinde war, wie schon (S. 259) erwähnt worden ist, hauptsächlich dadurch bedingt, daß der Graf in seinen Erbauungsreden häufig in den Gesang überging, in den die Anderen einstimmten, und daß er in beliebiger Weise von einem Lied zum andern sich bewegte. Hier entschied die Uebereinstimmung der Sache den Gang durch die Strophen der verschiedensten Lieder, welche irgend einem Gemeindeglied einfielen. Alle aber konnten diesem Gefüge folgen, weil, wie Zinzendorf in der Vorrede zum Gesangbuch 1737 bezeugt, Alle eine solche Liederpredigt sogleich und ohne Buch mit zu singen vermochten, weil ihnen Gott die Gnade that, Alles was unter uns zum Gebrauch dient, gar leicht ins Herz und Gedächtniß zu fassen. In der Vorrede zur dritten Auflage 1741 giebt er ferner die Erklärung ab, daß von den verdächtigen Liedern, die das Gesangbuch enthält, höchstens eins in ein bis drei Jahren durch Zufall in Gebrauch beim Gottesdienste käme. Man braucht nicht an dem zu zweifeln, was Zinzendorf hinzufügt, außer den uralten, nämlich den böhmischen und lutherischen Liedern, die er immer am höchsten geschätzt hat, würden hauptsächlich die gesungen, welche die gegenwärtige Lage und Stimmung darstellen. Daß er aber für deren Rechtgläubigkeit einstehen will, ist wohl ein gewagtes Unternehmen, da schon die lockere Gedankenfolge, in welcher sich der Graf gerade als Dichter bewegt, seiner Rechtgläubigkeit höchst gefährlich ist. Jene Ausführung von Liederpredigten ist in keiner Kirche sonst vorgekommen; das Verfahren ist auch nur in einer wenig zahlreichen und aus sehr gleich gebildeten Personen bestehenden Versammlung möglich. Dann bewährt es aber gewiß einen starken Reiz auch insofern, als die Virtuosen sich gegenseitig werden überboten haben, wer durch die Einsetzung einer neuen Strophe die Anderen nach sich ziehen werde. Ob aber Alles immer so glatt und ohne Störung verlaufen sein wird, wie es der Graf bezeugt, kann nicht ermittelt werden. Dieser liturgischen Freiheit gegenüber ist das statarische Element des Gottesdienstes durch den Gebrauch von Litaneien vertreten. Verhältnißmäßig spät, erst 1743 und 1744 hat Zinzendorf die Kirchenlitanei, welche zum Anfang der Woche gebraucht wird (in dem Gesangbuch, Elfter An-

hang Nr. 1740) und die Litanei zu den Wunden des Mannes (Zwölfter Anhang Nr. 1949) zusammengestellt. Es schließt sich nicht aus, daß in diesen liturgischen Gebeten die Erlösung durch Christus namentlich durch sein Leiden in den bekannten Farben gefeiert wird, und daß in ihnen katholische Vorbilder aufgefrischt werden.

Indem Zinzendorf die Brüdergemeinde auf jenen Gedanken stimmte, hat er den Vorwurf von verschiedenen Gegnern, auch von Bogatzky (II. S. 482) erfahren, daß er das Christenthum unvollständig mache, daß die anderen Lehren nicht mindern Werth hätten, und nicht durch jene gleichgiltig gemacht werden dürften. Darauf hat er sehr treffend erwidert: „Man kann nicht immer ein ganzes System zugleich reden. Das wird wider alle menschliche Praxis von uns gefordert; alles hat seine Zeit“[1]). Nach der Barmherzigkeit Gottes in Christus als dem Grunde der Rechtfertigung richtet sich auch im Sinne der Reformatoren der Glaube, auf den es ankommt, die fides specialis, die fiducia, welche auf die Weltstellung des Gläubigen sich ausbreitet in Vorsehungsglauben und Geduld[2]). Soweit Zinzendorf's Betonung der erlösenden Liebe Christi mit diesem Gedanken übereinstimmt, ist er und seine Gemeinde auf der richtigen Spur, und die Gegner, die den Glauben an die Gesammtzahl der gleichwerthigen Dogmen als dasjenige ansehen, worauf es zur Seligkeit ankäme, sind gegen ihn im Unrecht. Jedoch hat Zinzendorf die Werthschätzung Christi immer an die sinnenfälligen Merkmale seines Leidens und nicht an die sittliche Leistung seines Gehorsams und seiner Geduld im Leiden angeknüpft. Wie schon (S. 289) festgestellt ist, bezeichnen die Wunden und das Blut Christi in Zinzendorf's Sinne die durch Christus vollbrachte Versöhnung der Gemeinde namentlich insofern, als zu diesem Zweck das Lösegeld an den Teufel oder an Gott den Vater[3]), und sofern dadurch die Buße geleistet worden ist, die den Gläubigen erspart wird. Obgleich er einmal mit Bengel (S. 81) erklärt, das physicalische Blut Christi habe uns selig gemacht und es sei noch nicht verweset, so wird es doch in der

---

1) Spangenberg, Apologetische Schlußschrift S. 199.

2) Apol. C. A. II. 45.

3) Zinzendorf will beides zugleich wahr halten bei Spangenberg, Apologet. Schlußschrift S. 246.

Wendung, daß es am Herzen erfahren wird, nicht physicalisch, sondern metaphorisch gemeint, als die Aneignung der Versöhnung, von der man die selige Erfahrung gewinnt[1]). Diese Beziehungen treten im Anfang der Wundenlitanei deutlich hervor. „Gedenk an deins Sohns bittern Tod, sieh an seine heiligen fünf Wunden roth; die sind ja für die ganze Welt die Zahlung und das Lösegeld." Demnächst bittet die Gemeinde behütet zu werden vor aller eigenen Gerechtigkeit, vor aller Zuchttrockenheit, vor der unblutigen Gnade, vor unbeblutetem Herzen, vor aller Schönheit ohne Blutstrich, vor der Gleichgiltigkeit gegen die Wunden, vor der Entfremdung von dem Kreuze, vor der Entwöhnung von der Seite Christi, aber auch vor ungesalbtem Blutgeschwätz. Nun folgt eine Gruppe von Anrufungen Jesu, in welchen alle Umstände seines Lebens und Leidens von Geburt und Beschneidung an als Motive bestimmter Bitten berührt werden, 37 an der Zahl. Manche dieser Combinationen sind geschmackvoll; aber gerade diejenigen Bitten, welche an die detaillirtesten Leidenserscheinungen angeknüpft werden, sind theils unschön, theils matt, theils befremdend. Von der erstern Art ist: Dein Schweiß im Bußkampf dünste uns über Leib und Seel, von der letztern: Du großes Seitenloch, beherberge die ganze Welt, mit dem Zusatz: Dich Seitenspalte, Dich bitt' ich sonderlich, ach behalte Dein Volk und mich. Die letzte Gruppe sind 23 Anrufungen der Wunden Jesu unter stets neuen Beiwörtern, und eigenthümlichen Bekenntnissen oder Wünschen. Erwähnt zu werden verdienen: Saft'ge Wunden Jesu, wer's Stäblein spitzet und euch damit ein wenig ritzet, und leckt, der schmeckt; niedliche Wunden Jesu, so zart, so zierlich, ihr seid so Kindern proportionirlich zum Betteleiu; meine Wunden Jesu, meine ja meine, mir ist als wäret ihr ganz alleine für mein Herz da; am Ende aller Noth ölt uns ein, ihr Wunden roth. In der Kirchenlitanei kommen folgende Choralverse vor: Die heiligen fünf Wunden dein laß uns rechte Felslöcher sein, dahin wir fliehn als eine Taub', daß uns der Satan nicht beraub. Herr Jesu Christ, dein Tod, die Nägelmal' so roth, die durchgrabene Seite, der Schweiß in deiner Noth behalte deine Leute, blut'ger Kirchenfürst, bis du kommen wirst. Bis dahin glaube ich der Augen Todtenstrich, des Mundes Speicheltraufe, des Leichnams Feuertaufe, wie sie im Hohenliede so steht von Glied zu Gliede.

1) Vgl. a. a. O. S. 551. 255. 632.

Diese Darstellungen der bekannten Elemente des Leidensbildes Christi sind möglichst derb und häßlich ausgefallen; der letzte Vers ist geradezu unverständlich. Aber die Häßlichkeit und Geschmackswidrigkeit der Bilder und Vorstellungen, welche Zinzendorf auf diesem Felde seiner Gemeinde geboten, und diese sich begierig angeeignet hat, geht noch weiter. Einmal ist es die übertreibende Vorstellung von der Seitenwunde Jesu, welche gemäß der im Hohenliede vorkommenden Steinritze, in welche eine Taube flüchtet, schon immer als Symbol des göttlichen Schutzes angesehen worden ist. In der Wundenlitanei heißt sie das Seitenloch, welches als Herberge der ganzen Welt, mindestens der Brüdergemeinde vorgestellt wird. Spangenberg[1]) findet diese Combination ächt lutherisch; mit welchem Recht, braucht nicht wiederholt zu werden. Ferner erfahren wir von ihm, daß die Kreuzluft, nach welcher Zinzendorf die Mitglieder seiner Gemeinde als Kreuzluftvögelein[2]) sich bewegen oder sich sehnen läßt, nicht nach der Analogie mit den Märtyrern zu verstehen ist, deren Leiber Wohlgerüche ausströmen, sondern von den aus dem sterbenden Leichnam Jesu herausbrechenden Angstschweißdüften, an welchen ein in Jesum verliebtes Herz seine Freude und Nahrung hat. Also die sinnenfälligen Umstände des Todes Christi werden ausgesponnen und gerade insofern festgehalten, als sie auf Häßliches herauskommen, welches nur einem verderbten Geschmack als wohlthuend und harmonisch erscheint. Und hätte es nur Zinzendorf bei den Kreuzluftvögelein gelassen! Aber in dem Gedicht auf die Nitschmann kommt in jeder Strophe eine neue Abwandelung dieses Bildes vor: Kreuzluft-Kälbelein, Schwämmelein, Hühnelein, Puttchen, Sälbelein u. s. w. Spangenberg hat den Muth, jene Combination schriftgemäß zu finden, und leugnet zugleich, daß sie extravagant sei. Solche Ausschweifungen habe der Ordinarius nicht einführen wollen, sondern er habe ihnen widerstanden. Spangenberg sagt schließlich in Beziehung auf die vorgeblichen Mißdeutungen des Verfahrens des Grafen auf diesem Felde, er breche ab, denn die Zeit dauere ihn, auch seien ihm die Sachen ekelhaft. Das darf um so mehr der Berichterstatter sagen,

1) Darlegung S. 37.

2) Bevor dieser Ausdruck in dem Lied zu Ehren der Anna Nitschmann gebraucht worden ist (S. 363), hat Zinzendorf ihn in einer Ode auf den Geburtstag seines Sohnes Christian Renatus angewendet: „Ein Kreuzluftvögelein, kränkelnd vor Liebespein nach Jesu Seitenschrein" u. s. w.

welcher im Widerspruch mit Spangenberg das Lied von den Kreuzluftvögelein für schriftwidrig und für extravagant geschmacklos erklären muß, und welcher nicht zweifeln kann, daß Zinzendorf an der Pflege und Verbreitung solcher Extravaganzen in seiner Gemeinde direct schuldig gewesen ist.

Es ist bemerkt worden, daß die Disciplin, in welcher die mährischen Brüder den hauptsächlichen Werth ihrer alten Gemeinde fanden, in den neuen Einrichtungen Zinzendorf's ein sehr verändertes Gepräge empfangen hat (S. 258). Denn die Aeltesten, welche neuerdings eingesetzt waren, hatten keinen klerikalen Charakter, und so lange die Gemeinde auf Herrnhut beschränkt und in der Verbindung mit der Parochie Berthelsdorf war, konnte Ausschließung vom Abendmahl nur von dem Pastor verhängt werden; den Aeltesten also konnte zu diesem Zweck nur eine untergeordnete denunciatorische Mitwirkung eingeräumt sein. Wenn nun doch auch schon unter diesen Umständen durch die Einsetzung von Aufsehern und Ermahnern für strenge Zucht gesorgt wurde, so hatte dieselbe in diesen Organen vielmehr seelsorgerlichen und pädagogischen Charakter. Dazu dient als Bestätigung, daß in der Gemeinde zu Herrenhag das auf den Vorsteher dieser Gemeinde delegirte gräfliche Ortsgericht erster Instanz mit den Functionen der der Gemeinde eigenthümlichen Disciplin so durchsetzt wurde, daß es seinen rechtlichen und polizeilichen Charakter einbüßte. Wo nun aber wie in Herrenhag und Marienborn die kirchliche Form der Disciplin den Händen der mährischen Bischöfe und Presbytern anvertraut war, verfügte dieselbe nicht blos über die Beichte, oder das „Sprechen", welches vor der Zulassung zum Abendmahl mit den Einzelnen geübt wurde, sondern über den ganzen Apparat der Beaufsichtigung der Gemeindeglieder, innerhalb dessen die Banden am meisten erfolgreich waren. Ursprünglich dazu bestimmt, eine kleine Anzahl solcher, die besonders herzlich und kindlich über ihren Herzenszustand sich aussprechen konnten, zu vereinigen, haben sie, seitdem die Abstufung zwischen den mährischen Streitern und den gewöhnlichen Mitgliedern geltend gemacht wurde, einen andern Charakter angenommen. Mochte der Leiter dieser Conventikel von etwa sechs Personen, der Bandenführer, auch nicht immer jener bevorzugten Klasse angehören, so lernte er von deren Mitgliedern, das Uebergewicht und die Herrschaft über seine Genossen auszuüben, indem er sie über ihre Geheimnisse aus-

holte, und dieselben den Aufsehern und Vorstehern zu weiterer Verwendung mittheilte[1]). Wer auf diesem Wege dazu gebracht worden war, seine Ehre Leuten anzuvertrauen, welche solche Beichte geheim zu halten nicht verpflichtet waren, sondern sie den Vorgesetzten berichteten, der war gebunden, und mußte sich den disciplinarischen Maßregeln fügen, welche über ihn verhängt wurden. Denkt man nun an den immerhin geringen Umfang der Gemeinden, welcher es möglich machte, daß Jeder von den Anderen Alles wußte, so erklärt es sich daraus, daß das Gefühl der Freiheit Vielen, welche in guter Meinung zu der so sehr gerühmten Gemeinde gekommen waren, auf das Traurigste verkümmert wurde. Zu den besonderen Mitteln, welche Vorsteher und Arbeiter angewendet haben, um die Gemeindeglieder von sich abhängig zu machen, gehörte auch die Gewohnheit, Briefe zu öffnen[2]). Wenn ferner Zinzendorf schon alle theologischen Angriffe auf ihn aus Personalfeindschaft ableitete, wird man Sutor Glauben schenken dürfen, daß diejenigen, welche es bei der Gemeinde nicht aushalten konnten, sondern austraten, auch als Feinde angesehen und behandelt worden sind.

Die mehr als papistische Herrschaft, welche nach Sutor's Auffassung in der Gemeinde zu Stande gekommen ist, findet derselbe auch in dem moralischen Zwange, der bei der Verschickung der Mitglieder geübt wurde. Denn wenn dieselben darin der vorgegebenen Auctorität des Heilandes und der Gemeinde sich nicht fügten, so wurden sie der Gemeinde verächtlich gemacht. Daß solche Zumuthungen nicht blos die mährischen Streiter, sondern auch Andere trafen, ist an dem Fall von Regnier (S. 380) anschaulich. Wurden nun gerade die Ehepaare zum Missionsdienst ausgesendet, so mußte die Gemeinde für die etwa vorhandenen Kinder sorgen, und um darin freie Hand zu haben, pflegte man, wie Sutor berichtet, bei der Taufe der Kinder öffentlich auszusprechen, daß dieselben dadurch mehr der Gemeinde als den Aeltern angehörten[3]). Dieser Grundsatz wurde jedoch auch auf die Kinder angewendet, welche von Auswärtigen der Gemeinde zur Erziehung in ihren

---

1) Darin stimmen überein die Angaben des Schneiders Bothe in Berlin (Beschreibung des Ehegeheimnisses I. S. 25) und des Fabricanten Sutor in Düdelsheim bei Büdingen (bei Fresenius I. S. 688. 806 ff.)

2) Sutor bei Fresenius a. a. O. S. 659. 817.

3) Bei Fresenius I. S. 694.

Anstalten anvertraut wurden. Der Revers, welchen Aeltern in diesem Falle ausstellen mußten[1]), gesteht der Gemeinde ein solches Uebergewicht der Rechte auf Kosten der Rechte der Aeltern zu, daß diejenigen, welche darauf eingingen, durch den Glanz der Gemeinde geradezu verblendet gewesen sein müssen. Wer sein Kind in die herrnhutische Erziehung gab, mußte erklären, daß er zufrieden sein will mit dem, wie es da kann gehalten werden, daß er sein Kind nicht ohne Consens der Gemeinde zurückfordern, oder sich wenigstens ein Vierteljahr gedulden will, bis er Resolution bekommt, übrigens daß er vor Ablauf von drei Jahren es überhaupt nicht zurückfordern will. Dagegen hat die Gemeinde das Recht, das Kind zurückzugeben, wenn es nicht sich will ziehen lassen. Wenn aber der Vater überzeugt werden kann, daß dem Kinde wohl geschehen ist, so gesteht er zu, falls er zu weit wohnt, daß man dem Kinde ein ihm zustehendes Glück mit Approbation der Gemeinde auch ohne sein Vorwissen angedeihen lassen kann; wenn er aber leicht zu erreichen sei, so solle er erst gefragt werden. Es handelt sich in dem vorliegenden Reversformular um ein Mädchen. Soll man den Satz so verstehen, daß die Gemeinde sich hiedurch vorbehält, ein ihr zur Erziehung anvertrautes Mädchen, mit Beschränkung der väterlichen Auctorität, zu verheirathen? Es bedarf jedoch nicht dieses nahe liegenden Verdachts, damit man den Revers, an dessen Aechtheit kein Zweifel zu hegen ist, gebührend würdige.

Zu den Mitteln, welche die Maßregeln der Gemeinde geleitet haben, gehört das Loos. Der entscheidendste Gebrauch desselben hat 1731 stattgefunden, als Zinzendorf seine Absicht, die mährischen Brüder einfach in die lutherische Kirche überzuführen, dem Loose aufopferte, welches sich für die Selbständigkeit der Gemeinde aussprach (S. 256). Ferner ist vorgekommen, daß 1739 Regnier die nach Spangenberg's Angabe durch das Loos ihm bestimmte Frau annahm. In der Verfassung der herrnhutischen Brüdergemeinde von 1733[2]) heißt es: „Das Loos wird in besonderen Ehren gehalten, um sowohl privatim als publice, wenn eine Sache völlig in der Balance steht, zur Uebertwage es zu gebrauchen.

---

1) Büding. Samml. I. S. 376.

2) Anhang zu Beschreibung und zuverlässige Nachricht von Herrnhut (1735) S. 132.

Man glaubt, es sei solches ein einfältiger Weg, bei völliger Abgestorbenheit des Eigenwillens den Sinn des Herrn zu erfahren, oder doch sich selbst außer Verantwortung zu setzen." Die Bedingung, durch welche der Gebrauch des Looses eingeschränkt wird, ist verständlich; unter dieser Bedingung aber wird es nicht nur für die Gemeinde als solche, sondern auch für jeden empfohlen. Demgemäß ist 1733 Martin Dober durch das Loos zum Aeltesten berufen, und 1734 Zinzendorf's Entschluß, in den geistlichen Stand zu treten, durch das Loos bestätigt worden. Nachher muß man vorsichtiger in dem Gebrauch geworden sein; aber die Sache bleibt unklar. Es sieht sehr nach Verdunkelung der Thatsachen aus, wenn Zinzendorf 1745 folgende Erklärungen[1]) abgiebt, überall in der evangelischen Kirche werde das Loos in gefährlicheren Dingen, so wie in obrigkeitlichen und Ministerialsachen an vielen Orten entscheidender gebraucht, als bei uns, und dessen Gebrauch sei, außer unserer Kirche vom ersten Synodus 1736 an, niemals gänzlich verboten worden, bei uns aber auf allen Synodis öffentlich widerrathen und beinahe unter Gemeindezucht gestellt. Den stärkern Gebrauch des Looses in anderen Lebenskreisen spiegelt der Graf nur vor, um das Verbot desselben in der Brüdergemeinde gebührend in das Licht zu stellen. Nur kann diese Angabe nicht controllirt werden, und ist wahrscheinlich eine Uebertreibung. Denn nach jenem Zeitpunkt hat Zinzendorf 1742 auf den Conferenzen in Pennsylvanien das Loos angewendet, um die Fülle der Anträge seiner sectirerischen Colloquenten einzuschränken. Zugleich hat er vor der Benutzung des Looses gewarnt, wenn dabei die geringsten Nebenabsichten obwalteten, hat also die oben erwähnte Bedingung wiederholt. Indem er also das Looszziehen widerrathen hat, wo nicht ein besonderer Beruf oder die Gnadengabe der Gleichgiltigkeit gegen den Erfolg vorliege, hat er vorbehalten, daß die Loosgnade in der Brüdergemeinde zu den apostolischen Wundern der ersten Zeit gehöre[2]). Damit stimmt völlig überein, was Schrautenbach[3]) als einen alten Satz der Brüder bezeichnet, das Gefühl gehe über das Loos. Denn so wie auch nur bei Einem Mitgliede einer Conferenz das Gefühl dem Loose abgeneigt war, ent-

1) Kreuzreich S. 47.

2) Büding. Samml. II. S. 783. 802.

3) A. a. O. S. 64.

hielt man sich desselben. Aber die Erklärungen Zinzendorf's im Kreuzreich sind nach verschiedenen Seiten nicht wahrheitsgetreu, und die Antworten, welche er an Spangenberg abgegeben hat, sind meistens undeutlich und können unerörtert bleiben[1]). Indessen ist die Regel, daß man nur in voller Gleichgiltigkeit gegen den Erfolg loosen dürfe, z. B. von Regnier gröblich mißverstanden worden. Er erläutert diese von Zinzendorf selbst gegen ihn ausgesprochene Regel damit, daß man gleich geltende Prädicate, z. B. Schelm und Spitzbube, auf Looszettel schreiben dürfe, um auf die Frage an den Heiland, für was man seinen Nachbar zu halten habe, eine der andern gleich geltende Auskunft zu erfahren[2]). Nun mag ja der Gebrauch des Looses durch Privatpersonen durch solche Mißverständnisse compromittirt worden sein, und daher wäre das Verbot oder die Warnung vor jenem Entscheidungsmittel zu erklären. Dabei behält aber Zinzendorf vor, daß das Loos, das in der Gemeinde gezogen wird, noch niemals gefehlt habe[3]). Das darf dahin gestellt bleiben. Allein man bleibt nun im Zweifel, ob es eine öffentliche Gemeindesache oder eine Privatsache war, als Zinzendorf im Indianerland durch das Loos den Herrn fragte, welchen Rückweg er mit seinen Begleitern nehmen sollte, ohne daran zu denken, daß er den von ihm besuchten Indianern versprochen hatte, sie wiederzusehen. Als nun Conrad Weißer gegen die Entscheidung des Looses für einen andern Rückweg protestirte, weil er sich den Indianern gegenüber zum Worthalten verpflichtet fand, wurde der Graf erst sehr aufgebracht über das Widerstreben seines Dolmetschers gegen den Heiland, erbot sich dann aber, den Heiland noch einmal zu fragen. Diese Loosziehung entschied Weißer aus den von ihm geöffneten Zetteln nach seiner Ansicht, und der Graf fügte sich seinem Verfahren[4]). Es ist nicht nöthig, weiter

1) Apologetische Schlußschrift S. 161 f. 212 f. An der erstern Stelle thut er eine Aeußerung, welche seine Angaben im Kreuzreich verständlich macht. Er sagt: „Wird denn das Loos in der Welt bei Gericht nicht gebraucht? Wird es denn nicht über Leben und Tod gebraucht?“ Dies war die blinde Annahme eines ehemaligen Hof- und Justizraths, welcher gegen Baumgarten darauf pochte, er wisse, wie es in Collegiis zugehe!

2) Bei Fresenius I. S. 381. Walch, welcher diese Geschichte in seinen Bedenken S. 115 glaubwürdig findet, durfte die Dummheit wohl bemerken.

3) Apologet. Schlußschrift S. 161.

4) Bei Fresenius III. S. 861 ff.

auf die Sache einzugehen, nur ist zu beachten, daß die Aeußerung Luther's über das Loos, welche er bei der Erklärung von Jonas 1, 7 abgegeben hat[1]), dasselbe nur in dem Falle billigt, daß eine Sache unter Mehreren ausgespielt wird. Soll das die herrnhutische Praxis rechtfertigen?

Es kann leider nicht umgangen werden, auch darüber zu berichten, welche Ansichten über die Ehe Zinzendorf der Brüdergemeinde beigebracht hat. Dieselben drehen sich um den einen Punkt, welcher nach den Aeußerungen von Moser (S. 35) auch in Ebersdorf verhandelt worden ist, schon bevor die dortige Gemeinde sich an Herrnhut angeschlossen hat. Dieses ist aber hauptsächlich deshalb geschehen, weil man an Zinzendorf's Entscheidung der streitigen Frage Gefallen fand. Die Eröffnungen, welche derselbe seiner Gemeinde gemacht hat, beziehen sich blos auf die sinnliche Seite der Ehe, auf die Bedingungen, unter welchen dieselbe so zu ordnen sei, daß keine Kinder in der Gemeinde gezeugt werden als dem Herrn und vor dem Herrn[2]). Mit vielem Geräusch hat sich Zinzendorf gegen die Vorschrift des Paulus (1 Kor. 7, 2) gewendet[3]), indem er denselben so verstanden hat, als ob derselbe auf die Fortdauer geschlechtlicher Leidenschaft in der Ehe rechnete, und nicht vielmehr auf das Gegentheil. Er hat recht gut gewußt, daß die enge sittliche Gemeinschaft, in welcher von Rechts wegen die Ehe verläuft, das Uebergewicht über die Geschlechtslust gewinnt[4]). Allein er hat nicht die Geduld mit den Gliedern seiner Gemeinde gehabt, daß die Eheleute dasjenige sittliche Maß finden würden, das er selbst nach manchen Schwankungen, wie er erklärt, gefunden hat; vielmehr hat er die Eheleute unter der Gemeinde durch gottesdienstliche Einprägung gewisser Vorstellungen von der Ehe direct auf die Ordnung einzurichten gesucht, welche er für

1) Büding. Samml. III. S. 760.

2) Eventualtestament, Büding. Samml. II. S. 257. Darauf sind die Angaben Anderer einzuschränken, welche es auf die Erzeugung heiliger Kinder abgesehen sein lassen, Oetinger a. a. O. S. 116, Edelmann, Biographie S. 147. 206. Andreas Groß, Vernünftiger und unparteiischer Bericht § 40.

3) An den König von Schweden (1735), Antwort auf eine solide Antwort in den Frankfurter Zeitungen (1737), Einige Fragen an die Gemeinde in Herrnhut (1739), Büding. Samml. I. S. 98. 329. 513.

4) Synodalprotokoll von 1750, in Apologet. Schlußschrift S. 607 ff.

nothwendig hielt. Diese Vorstellungen sind nun das Verwegenste, was Zinzendorf in seinem theologischen Dilettantismus geleistet hat. Weil im Brief an die Epheser die Ehe, nämlich das ganze gegenseitige Verhältniß der Gatten, als Vorbild der Verbindung zwischen Christus und der Gemeinde bezeichnet ist, so soll wiederum diese Verbindung den Maßstab für die eheliche Beiwohnung ausmachen. Weil ferner Christus unter allen Menschen der einzige Mann ist, so soll der Ehemann in jenem Act nur der Stellvertreter, Procurator Christi sein. Deshalb giebt Zinzendorf die eheliche Beiwohnung für ein Sacrament aus, in Analogie mit dem Abendmahl. Die Ehe soll endlich für Christen etwas besonderes dadurch sein, daß sie durch die Beschneidung Christi geheiligt und aus seiner Seitenwunde einen geistlichen Segen empfangen hat[1]). Diese Vorstellungen sind durch Lieder, namentlich solche im zwölften Anhang und dessen Zugaben vertreten, welche theilweise auf den wechselseitigen Vortrag durch die Chöre der Ehemänner und Frauen berechnet sind, welche aber auch den nicht verheiratheten Mitgliedern der Gemeinde zugänglich wären. Zinzendorf stellt es ferner nicht in Abrede, daß wenn es die Noth erfordert, gewissen neu Verheiratheten leiblich zu assistiren, dazu ein Ehemann mit Zuziehung seiner Gattin committirt werde[2]). Soweit erstreckte sich die öffentliche Sorge für diese Dinge, weil Zinzendorf dasjenige, was er als christliche Ordnung erkannt zu haben meinte, nicht mehr als Anlaß der Schamhaftigkeit[3]) der Verschwiegenheit der Ehegatten überlassen wissen wollte. Welche Mittheilungen von ehemaligen Mitgliedern der Gemeinde daran geknüpft worden sind[4]), kann hier nicht einmal angedeutet werden. Was davon wahr, oder ob alles erlogen ist, entzieht sich jeder gegründeten Beurtheilung.

Was konnte aber unter allen den Bedingungen, welche vorgeführt worden sind, unter allen den besonderen Einrichtungen der Gemeinde anderes aus ihr werden, als eine Secte im eigensten

---

1) Walch, Bedenken S. 76 ff. Baumgarten, Bedenken V. S. 440 ff.

2) Apologetische Schlußschrift S. 330.

3) A. a. O. S. 322.

4) Regnier, Geheimniß der Zinzendorf'schen Secte, bei Fresenius I. S. 386. Bothe, Herrnhut. Ehegeheimniß II. Volck, Entdecktes Geheimniß der Bosheit der Herrnhut. Secte I. S. 18 ff.

Sinn? Und diese Besonderheit wurde ihr um so steifer eingeprägt, als damit der Anspruch zusammentraf, gerade sie als die höchste und letzte christliche Oekonomie erfreue sich der Leitung durch Christus, ihr Haupt und ihren Mann. Daher ist unter den Mitgliedern eine Redeweise und ein Briefstil in Uebung gekommen, der am meisten an die Sprache Kanaans erinnert, wenn er auch anstatt der alttestamentlichen Anspielungen nur in den regelmäßigen von Zinzendorf aufgebrachten Wendungen verläuft. Im Unterschied von dem Stil des Grafen sind die Briefe von Herrnhutern, welche vorliegen [1]), ebenso eintönig wie einfach. Die Leute sind unter dem Uebergewicht der liturgischen Gewöhnung zu einer und derselben Ausdrucksweise gekommen. Nichts desto weniger war die Gemeinde, seitdem sie eine größere Ausbreitung an verschiedenen Orten gewonnen hatte, von Reibungen und Mißhelligkeiten unter ihren Gliedern nicht verschont geblieben, obgleich aus den Berichten, welche von den Ausgetretenen abgestattet werden, sich ergiebt, daß jene Erscheinungen durch die regelmäßige Unterwerfung unter die Vorsteher und Arbeiter hintan gehalten worden sind. Jedenfalls haben die Mißhelligkeiten, welche bezeugt werden, für den Bestand der Brüdergemeinde weniger Schaden hervorgebracht, als diejenige Entartung, welche die Sichtung genannt wird, und deren Dauer von Schrautenbach auf die Jahre 1743 bis 1750 angegeben wird, deren hauptsächliche Erscheinungen aber seit 1746 hervorgetreten sind.

Spangenberg hat von dieser Verwirrung der Brüder an mehreren Stellen Andeutungen ohne Deutlichkeit gegeben. Cranz und Schrautenbach bieten im Ganzen übereinstimmende Erklärungsgründe der Sichtung aus dem Verhalten Zinzendorf's dar, unterlassen jedoch die Sache selbst zur Anschauung zu bringen. In dieser Hinsicht bleiben wir auf die Berichte von Gegnern angewiesen, denen zu mißtrauen auch kein Grund vorliegt. Den aus Luc. 22, 30 entlehnten Ausdruck der Sichtung findet Schrautenbach [2]) nicht ungeschickt. Denn wirklich war es, sagt er, als ob ein böser Traum, ein falscher Geist ausgegangen wäre, der verkehrte

---

1) Vgl. eine Reihe von Musterbriefen in Büding. Samml. II. S. 477 ff., Briefe an Sutor bei Fresenius I. S. 848 ff., den (S. 275) angeführten Brief eines ungenannten Herrnhuters an Oetinger.

2) A. a. O. S. 281.

Dinge überredete, oder gesandt sei, eine Sache die bewahrt werden sollte, in ihren Grundfesten zu erschüttern. Da jedoch Schrautenbach selbst, ebenso Cranz den Grund zu der einreißenden Entartung darin nachweisen, wie Zinzendorf nach seiner Rückkehr von America seinen Hauptgedanken von der Versöhnung mit einer verstärkten antithetischen Absicht zugespitzt hat, so erscheint der Ausdruck Sichtung wenig passend. Bei demselben denkt man, wie auch Schrautenbach thut, nach Anleitung von Luc. 22, 30 an eine Versuchung und Prüfung durch eine fremde feindselige Macht. Das jedoch paßt hier gar nicht. Die Versuchung, welcher jahrelang die Brüdergemeinde unterlegen ist, ist von ihrem Stifter und aus dessen Hauptmotiv entsprungen, ist die directe Folge seiner Leitung und der verschärften Färbung gewesen, in der er das Grunddogma der Gemeinde vorgetragen hat. Unter diesen Umständen täuschen die Herrnhuter mit dem Wort Sichtung sich selbst, wenn sie nach Schrautenbach's Erklärung damit sagen wollen, daß fremde Anregungen in ihnen die Verwirrung hervorgerufen haben, daß sie einem Versucher von Auswärts erlegen seien. Auf den Teufel reflectirt selbst Schrautenbach nicht deutlich, um die Sichtung zu erklären. Hingegen der böse Traum oder der falsche Geist, in welchem er sie begründet sein läßt, ist der Gemeinde nicht von Auswärts aufgedrängt worden, sondern ist als Steigerung des Antriebes zu verstehen, welchen der Graf von jeher der Gemeinde einverleibt hat.

Als Zinzendorf im Anfang 1743 aus America zurückkehrte, brachte er nach Cranz [1]) einen sehr lebhaften Eindruck von der Unbegründetheit und Schädlichkeit aller Heiligungsmethoden mit, welche nicht ausschließlich aus dem Verdienst Jesu hergeleitet wurden. Denn das war der Fall der mannigfachen Secten in Pennsylvanien, welche er für seine Art des Christenthums hatte gewinnen wollen, denen aber diese ebenso wenig imponirt hatte, wie die persönliche Haltung des Grafen. Nun aber fand derselbe nach seiner Rückkehr aus America auch in den Gemeinden der Brüder eine Neigung zur Strenge, etwas Angestrengtes, eine Bemühung um Gravität, wie sich Schrautenbach [2]) ausdrückt. Diese Haltung ist mit der für den Grafen ebenfalls unerwarteten Erneuerung

1) A. a. O. S. 503.
2) A. a. O. S. 278.

der mährischen Ansprüche (S. 329) Hand in Hand gegangen. Diesen Erscheinungen gegenüber machte nun Zinzendorf nicht nur geltend, daß man frei sein, nichts affectiren, nach der Natureinfalt handeln müsse, daß man sich in der Kindlichkeit bis ins späte Alter behaupten müsse, sondern schärfte unter diesem Gesichtspunkt auch den Gedanken der Versöhnung durch Christus ein. Denn eben in der Anschauung der sinnlichen Umstände seiner Leiden sollte man die Bürgschaft der Seligkeit und den einzigen Antrieb zur Heiligung sich aneignen. Diese Anweisung war eben auch dem Geschmack von Kindern am entsprechendsten. Allein wenn Zinzendorf selbst in dieser Auffassung der Versöhnung durch Christus im Stande gewesen ist, seine kindliche Stimmung im Gleichgewicht mit allen seinen bunten Geschäften zu bewahren, so war es doch vielmehr ein Beweis der von Bengel (S. 209) erkannten Unreife seines Charakters, daß er, 43 Jahre alt, es unternahm, Menschen anderen Temperaments und anderer Bildung durch Vorreden und Zureden über Kindlichkeit auf diese Stimmung einzurichten. Das mußte ja direct mißverstanden und zum Recht auf kindisches Wesen mißbraucht werden. Denn was Zinzendorf als das richtige Wesen der Kindlichkeit bezeichnet, Einfalt, Aufrichtigkeit, Geradheit und Moderation in allen Dingen, klein sein, nicht viel von sich denken, vorlieb nehmen mit Wenigem [1]), dürfte vielmehr nur im reifen Alter nachweisbar sein; es bleibt also von den Merkmalen der Kinder, welche er aufzählt, nur übrig, daß ein Schmerz oder Verdruß sich ihnen nicht leicht einprägt, sondern über dem Vergnügen vergessen wird. Sollte aber dieses zur Stimmung einer religiösen Gemeinde passen, in welcher der Heiland seine letzte Oekonomie gegründet hat? War übrigens Zinzendorf's eigene Haltung im Einklang mit den ersten Merkmalen der Kindlichkeit, die er aufstellt, als er sich gegen Fresenius und Baumgarten in den Jahren 1744 und 1745 vertheidigte? Konnte er also erwarten, daß seine theoretischen Anweisungen zu der von ihm gemeinten Kindlichkeit etwas Anderes hervorrufen würden, als was er selbst in allen Bedrängnissen sich abzugewinnen vermochte, nämlich Sorgen und Verdruß zu vergessen? Im rechten Sinne verstanden, war es ja wünschenswerth. Nur führten seine dem Heiligungsstreben zugleich entgegentretenden Mahnungen seine Leute anstatt in das rechte

---

1) Bei Schrautenbach S. 305.

männliche Gottvertrauen in das kindische und alberne Wesen hinein, in welchem die Entartung der Gemeinde zum Ausbruch kam. Einen zweiten Grund hiezu boten die aus Livland nach Herrenhag zurückgekehrten Sendboten, welche in jenem Lande sich an ein Wohlleben gewöhnt hatten, dem auch Zinzendorf in manchen Beziehungen [1]) zugänglich wurde, und in demselben Maße sich von der Sorgfalt entfernte, ohne welche eine Gemeinde wie die seinige nicht in Ordnung erhalten werden konnte.

Was sich seit 1743 vorbereitet hatte, kam seit 1746 deutlich zum Vorschein, und hat bis 1750 angehalten. Die auffallenden Erscheinungen, in welchen die Sichtung verlief, können für die Gemeinden in Berlin und in Marienborn mit Herrenhag constatirt werden [2]). Sie bestehen nicht gerade in Schlechtigkeiten, aber in Albernheiten. In dieser Form unternahmen die Brüder sich vor der Gravität zu schützen, welche mit dem Ernst der Heiligung nicht nur, sondern auch mit ernster Beschäftigung überhaupt zusammenzugehen pflegt, welche aber der Graf ihnen als Merkmal des Gegentheils der christlichen Freiheit verdächtig gemacht hatte. Wie diese Abneigung mit der geschärften Betonung der Leidensgestalt Christi zusammengefaßt wurde, bezeugen einige von Frey mitgetheilte Aeußerungen des Aeltesten über die ledigen Brüder in Marienborn: Es müsse noch dazu kommen in der Gemeinde, daß nichts mehr soll gesprochen werden als von Wunden, Wunden, Wunden; alles übrige Sprechen, wie biblisch und göttlich es auch wäre, darin solle man speien und mit Füßen treten, und Alles Frommsein, alles gottesfürchtige Wesen und alle Uebung der Gottseligkeit wären Stricke des Teufels. Einem andern Arbeiter unter den ledigen Brüdern wird folgende Rede nachgesagt: Es sei ein Zeichen, daß ein Bruder noch nichts von der Gnade des Heilands an seinem Herzen erfahren habe, wenn er noch einige Reflexion von der Bibel macht; denn wenn einer in den Wunden des Heilands seine Wohnung gefunden mit seinem Tisch und Bett, der könne nicht anders als ganz naturell und

1) Schrautenbach S. 290 ff.

2) Aus Bothe a. a. O. I. S. 15 ff. 129 ff. und Andreas Frey, Erklärung auf welche Weise er unter die Herrnhuter Gemeinde gekommen sei, 1779; vorher bei Volck, Geheimniß der Bosheit IV. S. 373 ff. besonders S. 388. 397 ff. Ein Bericht bei Fresenius II. S. 144.

fröhlich sein, und wenn ein solcher auch Streiche macht, daß die frommen Leute Sünde daraus machen, so sei der Heiland nicht unzufrieden damit, sondern freue sich über die fröhlichen Wundenwürmelein. Diese albernen Reden sind damit zusammenzustellen, was in Berlin bei Geburts- oder Festtagen zur Unterhaltung besonders bei den ledigen Brüdern diente. Auf Papier wurde in Form einer Ellipse die Seitenwunde des Herrn blutigroth gemalt, dann mit aufgeklebtem Goldpapier umgeben; innerhalb wie außerhalb dieses Gemäldes wurden Kreuzlufttäubelein und -fischelein gemalt, welche je nach ihrer größern oder geringern Nähe dem Heiland mehr oder weniger genau verbunden sein sollten. Mit Lichtern umgeben bildete diese Schaustellung den Mittelpunkt eines Liebesmahles, wobei man sich ferner damit unterhielt, die gemalten Vögel und Fische mit den entsprechenden Personennamen zu bezeichnen. Dieses Gebahren wurde aber überboten, indem der Pilgerbruder, welcher der Gemeinde in Berlin als Aeltester vorgesetzt war, vor dem Bilde der Seitenwunde mit Anderen knieend Liederverse abgesungen hat. Nahrung fand diese Stimmung durch die unnennbaren Lieder in dem Zwölften Anhang nebst Zugaben, einer Sammlung, zu welcher eine Menge von Mitgliedern beigetragen hat, und welche gerade 1746 erschien. Die Hauptbeschäftigung aber, welche als Zeugniß christlicher Freiheit und Fröhlichkeit vier Jahre lang in Berlin wie in Herrenhag den ledigen Brüdern gefiel, bestand darin, daß sie nach der Abendandacht sich balgten, neckten und verspotteten, auch sonst rüpelhafte Streiche gegen einander verübten. Aber spöttische Unterhaltung wurde auch unter den verheiratheten Männern üblich. Oder ein Hauptarbeiter in Berlin, welcher bis dahin kopfhängerisch gewesen war, machte sich ein besonderes Vergnügen daraus, den Stuhl, welchen er einem Andern angeboten hatte, demselben unversehens unter dem Leibe wegzuziehen. Auch der Parodie heiliger Handlungen hat derselbe sich nicht enthalten. In Marienborn wurde 1746, als der Graf mit seiner Familie in Holland verweilte, der von dort ergangenen Weisung gemäß der Geburtstag desselben durch die Ausschmückung des Versammlungssaales mit grünen Büschen, durch Illumination und verherrlichende Inschriften sowie durch Instrumentalmusik gefeiert. Dieselbe Auszeichnung wurde von da an auch den Geburtstagen der Gräfin, der drei Töchter, der Anna Nitschmann und des Johannes Langguth-Watteville gewidmet.

In Herrenhag wurde bei einer dieser Gelegenheiten ein üppiges Liebesmahl gehalten. Danach trat der alte Herr von Wattewille mit einem Fräulein von der Schulenburg zum Tanz an, und alle Brüder und Schwestern folgten nach. Der Unfug, der in Herrenhag ausgebrochen war, fand besondere Theilnahme bei Zinzendorf's Sohn Christian Renatus, welcher von seinem Vater zum Dienst der Gemeinde bestimmt, und 1746 zwanzigjährig zum Aeltesten über die ledigen Brüder in Marienborn ernannt worden war. Vor ihm mußte Andreas Frey erscheinen, um vor der Feier des Abendmahles darüber Auskunft zu geben, wie es mit seinem Herzen stände. Frey hatte in dem Unwillen über den allgemeinen Unfug, dessen nur noch ein alter Soldat sich enthielt, sich öfters zu einem in der Nähe wohnenden Separatisten begeben, und das war nicht verborgen geblieben. Als nun Frey dem jungen Grafen erklärte, er wolle nicht am Abendmahl theilnehmen, sondern erst mit dessen Vater sprechen, verbot ihm dieser nicht nur diesen Besuch, sondern auch, sich dem Vater mit einem Brief zu nahen, endlich auch den alten Separatisten zu besuchen. Als Frey dieses ablehnte, hielt ihm Christel, wie er genannt wurde, vor, er sei kein gebeugter Sünder und habe keinen Respect vor dem Aeltestenamt, nannte ihn auch nachher Anderen gegenüber einen Ketzer. Den Brief, welchen nun Frey an Zinzendorf über den von ihm mißbilligten Unfug geschrieben hat, beantwortete dieser in spöttischen Wendungen damit, daß Frey mit seinen großen und kleinen Irrthümern den Brüdern beschwerlich gefallen sei, und sie deshalb keinen Respect vor ihm hätten, die Gemeinde sei nicht wie die Täufer, die ihre Leute mit gesetzlichem Zwang unterhalten und doch keine erneuerten Herzen haben. Zinzendorf war eben selbst so verstrickt in die Opposition gegen die auf active Heiligkeit gerichteten Bestrebungen, daß als sein alter Gehilfe Martin Dober (S. 393) gegen die geschärfte Betonung der Bedeutung der Seitenhöhle Widerspruch leistete, derselbe weichen und seine Beziehungen zur Gemeinde auflösen mußte. Er ist vor 1749 im Elend gestorben; Zinzendorf aber hat nachher anerkannt, Dober habe Recht gehabt.

Ueberhaupt wurde dem Gebahren der Brüder in jener Richtung durch die Auflösung der Gemeinde in Herrenhag eine Grenze gesetzt, da der wechselnde Bestand ihrer hin und her wandernden Mitglieder der Ausartung des Geschmacks und der schädlichen Aufgeregtheit besonders günstig gewesen sein muß. Zinzendorf wurde

durch jenes Ereigniß einigermaßen zur Besinnung gebracht; ihm gingen die Augen über die Schäden auf, deren hauptsächlicher Schauplatz jene Gemeinde gewesen war, und er war nachher überzeugt, daß der Schlag, den seine Sache dort erlitt, eine Fügung der göttlichen Gnade gewesen sei. Es wird freilich aus dem Bericht von Cranz nicht deutlich, wie die Albernheiten ausgetrieben wurden, da derselbe den Schein erweckt, als ob dieselben vier Jahre lang durchaus hinter Zinzendorf's Rücken geübt worden, und erst 1749 zu seiner Kunde gekommen seien. Cranz erwähnt nur, daß durch einen Circularbrief, durch besondere Boten, namentlich durch den Schwiegersohn Joh. von Watteville, endlich durch eigene Unterredungen und Predigten Zinzendorf die Stimmung wieder herstellte, indem diejenigen Arbeiter, bei denen ein Rückfall zu erwarten war, von ihren Aemtern entlassen wurden. Der zwölfte Anhang des Gesangbuches wurde außer Gebrauch gesetzt. Es ist natürlich, daß diese Gegenwirkungen und ihr Erfolg weniger in die Oeffentlichkeit getreten sind, als die vorhergegangenen Unordnungen. Durch diese eben wurden manche Anhänger der Brüdergemeinde bestimmt, aus derselben auszuscheiden und öffentlich über sie Klage zu führen. Hingegen dadurch, daß die Ordnung wieder hergestellt wurde, kam es zu der Befriedigung in der Gemeinde, deren Verlauf für die auswärts Stehenden verborgen blieb, weil unter jenen Umständen keiner ausschied, der eine Mittheilung hätte machen können. Es ist also nicht billig, daß Bengel 1751 genau zu erfahren wünschte, ob die Gemeinde die leichtsinnigen Leute von sich gethan habe, oder wie diese sonst herumgeholt worden seien, wenn er glauben sollte, daß dem Uebel gesteuert worden sei [1]). Die Brüdergemeinde macht, so weit die uns zugänglichen Zeugnisse in den letzten zehn Jahren von Zinzendorf's Leben reichen, eben den Eindruck, daß sie in ihrer Art zur Ruhe gekommen ist. Eine Gefahr für ihren Bestand wurde auch dadurch beseitigt, daß der Graf Christian Renatus, welcher dazu bestimmt zu sein schien, die geistliche Dynastie in der Gemeinde fortzusetzen, sechs und zwanzig Jahr alt 1752 gestorben ist.

---

1) Abriß § 44, 290.

54. Die Theologie Zinzendorf's.

In dem Verlauf der Bestrebungen Zinzendorf's um die Ausbildung seiner apostolischen Gemeinden im Zusammenhang mit der lutherischen Kirche ist eine vorwiegende theologische Fertigkeit bei ihm nicht hervorgetreten. Indem er seinen Gegnern gegenüber sich als einen Theologen Augsburgischer Confession zu bezeichnen liebte, so hat er deren Lehre von der Kirche nicht verstanden und nicht befolgt. Er hat sich in die Verwickelung seines Lebensschicksals begeben, weil er auf diesem Punkt einen theologischen Fehler beging. Es kam ihm bei dem lutherischen Bekenntniß nur auf die Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre an; auch in dieser Hinsicht behielt er sich vor, von dem genauen Ausdruck derselben ebenso abzusehen, wie der gemeine Mann es darf (S. 255). Denn hiemit gestattete er sich auch, jene Deutung des Werkes Christi in seiner Weise zu ergänzen und zu verbessern. Er rühmt ja die Confession als ein einfältiges, herzliches, vorsichtiges, kreuztheologisches, der Marterlehre und den daraus fließenden Herzensideen gemäßes System, aber er fügt hinzu: „Wenn man eine Wundenbrühe darüber macht, so ist es leicht accommodirt, so kann alles, was drinnen ist, angewendet werden, so kriegt es einen Geschmack; man kann Wort für Wort beibehalten, man kann es anwenden, mit Blut besprengen, und so recht saftig und kräftig aufs Herz zum Genuß des Herzens accommodiren“[1]). Die plauderhafte und zugleich vulgäre Redeweise, welche in diesem Satze sich bemerklich macht, ist leider in diesen Vorträgen und in den Erbauungsreden von Zinzendorf sehr häufig, und die Methode, welche er an dieser Stelle für die Ausprägung der Versöhnungslehre als nothwendig bezeichnet, ist deutliches Merkmal von absichtlichem Dilettantismus in der Theologie. Indem Zinzendorf den Gedanken von der Versöhnung durch Christus mit der Wundenbrühe versehen wissen will, so will er wenigstens hier nur die Form der erbaulichen Anwendung der Thatsache in den ihm geläufigen sinnlichen Umständen des Sterbens Christi gelten lassen, und verzichtet auf die geschlossene verstandesmäßige Ordnung der Beziehungen zwischen Christus, Gott und den Gläubigen, welche in der Schultheologie vorlag.

1) Discurse über die Augsb. Conf. (1748) S. 203.

Jedoch geht dasjenige, was man als Zinzendorf's Theologie zu beachten hat, nicht in solcher Rhetorik auf. Vielmehr zieht sich durch die phantastische Darstellung dieser und anderer Themata ein Netz methodischer Bestimmungen hindurch, in dem der Graf die zusammenhängende Ueberlegung der Bedingungen einer energischen religiösen Gesammtanschauung und einer Theologie verräth, welche nach verschiedenen Beziehungen ebenso selbständig gegen die Tendenzen seiner Zeitgenossen, wie im Einklang mit den werthvollsten Grundsätzen Luther's ist[1]). Ja in gewissem Sinne dient gerade die Betonung der sinnlichen Umstände des Leidens Christi dazu, den Angelpunkt zu bezeichnen, um den sich Alles dreht, was Zinzendorf's theologische Bestrebungen auszeichnet. Durch jene Merkmale nämlich sichert sich Zinzendorf die Anschauung von Christus als einer Größe in der Geschichte; und dieser Martermann als das Haupt der Gemeinde ist deshalb der Grund und Regulator der Seligkeit und des Heiligungsstrebens für alle, die durch Pflege der Erinnerung sich mit ihm beschäftigen, oder mit ihm Umgang halten. Auch die Beziehung zu Christus in seiner gegenwärtigen Erhöhung hat man immer nur in der Meditation über sein ganzes irdisches Leben bis zur Höhe seiner Leidensgestalt zu suchen. Daß Christus Haupt der Gemeinde ist, stellt Zinzendorf nicht in Gegensatz zu dem erlösenden Leiden desselben, sondern faßt es damit zusammen. Das erinnert an Gedanken Luther's und insbesondere an die Intuition Christi, aus welcher die Lutheraner angewiesen werden, ihre Antriebe zu Demuth und Vertrauen auf Gott, zu Geduld und sittlichem Gemeinsinn zu schöpfen, weil die Versöhnung durch Christus überhaupt diese Leistungen möglich macht. Zinzendorf's Anweisung bewegt sich auch im Ganzen in dieser Linie. Er hat namentlich in der Vergegenwärtigung des Martermanns die unbedingte Unterordnung unter den Heiland gefunden, welche in seiner ursprünglichen Schätzung

---

1) Diese Erkenntnisse Zinzendorf's sind zum ersten Male in dem angeführten Werke von Becker dargelegt worden. Indem ich ihm folge, werde ich allerdings die Hauptsätze direct belegen. In dem dreibändigen Werk von H. Plitt, Zinzendorf's Theologie (1869—74) sind diese Dinge verhüllt, namentlich durch die unglückliche Annahme von den drei Stufen der theologischen Haltung Z.'s, von denen die mittlere Epoche im Vergleich mit der frühern und der spätern fehlerhaft sein soll.

des Bruders, oder des Seelenfreundes Jesus fehlt. Ferner weist es die Wundenlitanei aus, daß es immer auf irgend welche Eindrücke und Antriebe religiöser und sittlicher Art ankommt, indem die einzelnen Züge des Lebens und Leidens Christi vorgestellt werden. Allein wie unsicher, undeutlich und meistens phrasenhaft sind diese Aussagen, und wie weit bleiben sie hinter den Functionen zurück, welche Melanchthon in der Confession und der Apologie aus der Versöhnung durch Christus ableitet und unter dem Titel der Vollkommenheit ordnet! Während nach dieser Anweisung die Intuition der Versöhnung in Christus das richtige Mittel ist, um die Demuth, das Gottvertrauen und die Geduld hervorzurufen [1]), gewinnt bei Zinzendorf jene Uebung die Bedeutung der Frömmigkeit selbst, indem er nicht im Stande gewesen ist, davon einen deutlichen Ertrag für das Leben nachzuweisen, welcher gegen die Welt erprobt werden könnte. Er weiß ja, daß man in Gemäßheit der Versöhnung durch Christus selig und heilig wird. Allein wie dieses Ziel erreicht wird, dazu giebt wenigstens die Wundenlitanei durchaus keine Anleitung. Rückt also unter diesen Umständen die Meditation der Leidensgestalt Christi, welche durch alle möglichen liturgischen Mittel fixirt wird, in die Stellung ein, als ob sie schon allein die vollständige Frömmigkeit sei, so ergiebt sich aus der Forderung des zärtlichen Umganges mit dem Heilande eine solche Ergänzung jenes gemeinsamen Cultus, welche wieder in die katholische Linie der Devotion einmündet (S. 291). Zugleich aber ist Zinzendorf sich in den obwaltenden Verhältnissen bewußt, mit der Betonung der Geschichtlichkeit Christi solchen Verkürzungen der religiösen Wahrheit entgegenzuwirken, welche damals drohten. Er denkt dabei an den von England aus sich verbreitenden Latitudinarismus, welcher die christliche Moral bevorzugte, und den dieser Richtung nachrückenden Deismus. Er meint auch, daß die recht-

---

1) Vgl. in dem von Uhden herausgegebenen Gebetbuch des evangel. Büchervereins (Berlin 1849) die auf die Passion Christi bezüglichen Gebete aus dem „Deutsch Passional unseres Herrn Jesu Christi. Nürnberg 1548.“ Luthardt, Theol. Litteraturblatt 1885. Nr. 2 hat durch Verweisung auf dieses Gebetbuch, das er auch nur durch Uhden's Vermittelung gekannt hat, mich belehren wollen, daß die Intuition Christi als Selbstzweck die lutherische Frömmigkeit ausmache. Gerade jene Gebete entscheiden vielmehr für meine Ansicht von der Sache.

gläubige Schultheologie mit ihrer Methode nicht geeignet sei, die Thatsache der geschichtlichen Offenbarung gegen jene Richtungen aufrecht zu erhalten. „Ich habe observirt, sagt Zinzendorf, daß bei den heutigen Zeiten nichts in der Welt nöthiger ist, als die Historie zu retabliren, daß der Heiland in der Welt gewesen ist. Denn es werden die theologischen Schreiber mit allen ihren Zankschriften, Disputen und Verketzerungen diese Historie nicht erhalten, wenn wir es nicht thun." „Ich wiederhole daher meinen Satz: Wenn es zu einer Zeit in der Welt nöthig gewesen, ex professo et cum emphasi den historischen Glauben zu erhalten, von dem man immer in Sorgen ist, er sei nicht genug, so ist es gewiß jetzt nöthig; und es wird die Stunde der Versuchung einbrechen, ehe man es denkt" [1]).

Von dem hiemit bezeichneten Standpunkte aus ist es zu verstehen, daß Zinzendorf sich gegen die individuelle Mystik[2]) entschieden, beziehungsweise dieselbe in das richtige Verhalten der Liebe gegen Gott und den Nächsten umgedeutet hat, obgleich er diese Form der Religion nicht direct an seiner Schätzung des geschichtlichen Christus gemessen hat. Wiederholt hat er sich mit jener Art der Frömmigkeit beschäftigt. Schon 1719 hat er die Guyon kennen gelernt, und der Schrift von Chr. Fr. Richter (II. S. 488) „vom Ursprung und Adel der Seele" Theilnahme geschenkt; allein er hat alsbald gegen die göttliche Abstammung der Seele wie gegen das Ziel der Vergottung Mißtrauen gefaßt, und das hat er festgehalten. Seit 1728 hat er durch Mitglieder der Gemeinde in Herrnhut, welche der Mystik ergeben waren, und denen zu Liebe Lieder der Art in das Gesangbuch eingestellt wurden (S. 385), sich dazu bewegen lassen, mit ihnen über Tauler und die Guyon zu verhandeln. Er befolgte dabei das Interesse, die richtige Auffassung der Wahrheit durch die Mystiker und deren irrige Redensarten von einander zu trennen. Der Ertrag dieser Beurtheilung der Mystik ist niedergelegt in „Kurze Sätze der theologiae mysticae", welche wahrscheinlich 1731 geschrieben sind[3]). Er unterscheidet hier zwei Arten von Vereinigung mit Gott,

---

1) Discurse S. 109—113. Vgl. Becker a. a. O. S. 94—100.

2) Vgl. Becker S. 249 ff.

3) In Freiwillige Nachlese zu den bisherigen Gelehrten und erbaulichen Monatsschriften, 7. Samml. S. 799—861.

sofern der Weg dazu mit dem Verstande oder mit dem Willen gesucht werden kann (I. S. 469). Die erste Art wird so beschrieben, daß Gott die Activität des Verstandes ruhen läßt und selbst darin wirkt durch übernatürliche Arten und Gesichter. Diese Methode soll man nicht begehren, weil sie tausend Täuschungen unterworfen ist. Die andere Art, auf welche Zinzendorf sich einläßt, bezieht sich auf den Willen, indem man sein Herz von der Liebe zur Creatur und zu sich selbst ausleert, um es Gott zu geben, und nichts so hoch zu lieben als Gott und die Vollbringung seines Willens, worauf sich dann Gott mit der Seele vereinigt. Das sei die wahre **theologia mystica**, welche alle Menschen angeht. Man sieht aus dieser Formel, daß Zinzendorf diese Aufgabe in den Schranken des Willens stellt, jedoch nicht so weit geht, die räumliche Erfüllung des von sich selbst entleerten Willens durch das Einströmen des göttlichen Wesens zu behaupten (II. S. 47). So lehnt er hier auch die quietistische Folgerung der unintereſſirten Liebe und die Flucht vor dem Gefühl der Seligkeit ab. Die mystische Liebe zu Gott, welche er billigt, enthält vielmehr das Sehnen nach Gott als dem höchsten Gut, das Verlangen, demselben innig nachzusinnen und in seiner Gegenwart sich fröhlich zu beruhigen, das Bemühen, die Welt nicht zu lieben, Gott zu gehorchen, aus seiner Hand alles Leiden mit gelassenem Gemüth aufzunehmen, auch um seinetwillen den Nebenmenschen aufrichtig zu lieben. Das ist etwa eine Mystik, wie auch Löscher (II. S. 408) sie anerkannte, oder vielmehr das fällt aus dem Schema der mystischen Vereinigung mit Gott heraus, welches keinen Raum für die Nächstenliebe darbietet [1]).

Nichts desto weniger hat Zinzendorf in einer gegen die beiden Formen der individuellen Mystik indifferenten Methode die Vereinigung mit Gott und Christus als eine mögliche und werthvolle Aufgabe anerkannt [2]). Das ist der Fall in seiner Deutung des Abendmahles, welche dem Typus der griechischen Kirchenlehre folgt. Derselbe wiederholt sich ja auch bei Tauler neben der individuellen Mystik, beherrscht ferner die Lehre Calvins und hat durch Joh. Franck, den Dichter von „Schmücke dich o liebe Seele“

1) Hienach ist der Unterschied zwischen Zinzendorf und Tersteegen, welcher I. S. 485 angegeben ist, zu berichtigen.

2) Vgl. Becker a. a. O. S. 366 ff.

den falschen Schein empfangen, gerade auch dem Lutherthum zu entsprechen. Zinzendorf führt einmal aus[1]), als Creaturen könnten wir kein Verhältniß zu Gott von unmittelbarer Art haben, sondern nur durch die Vermittelung des Heilandes, welcher Mensch hätte sein müssen, damit die Menschen eine Nahrung und Speise empfingen, die zur Verbindung der Seele mit dem Leibe paßte. Ganz im Einklang mit dem katholischen Lehrbegriff leitet er so die Nothwendigkeit der sinnlichen Einkleidung der göttlichen Gnade in das Sacrament ab. Demgemäß sind Brod und Wein als die äußeren Vehikel zu verstehen. „Denn wenn schon dasselbe göttliche Leben, der Spiritus, der himmlische Trank, die Gottesspeise aus Jesu Leichnam, wo sie in seinem Angst- und Todesschweiß schon nach unserer Art gekocht und gebacken ist, in uns hineingehen soll, wenn wir so zusammen sind und die ganze Kirche repräsentiren, wenn ein ganzer Leib Jesu dastehet und wartet auf seines Mannes Gegenwart, und will an die Brust gesetzt und erkannt sein (Analogie des Abendmahls mit der Ehe!), so sind Brod und Wein die äußeren Vehikel, so accommodiren es diese zwei Elemente dem schwachen Gemüth, sie temperiren es für die schwache Hütte. Das ist aber schon die zweite Temperatur; der Leichnam Jesu selbst ist ihnen ein Vehikel, er ist schon selbst etwas Accommodirtes. Und mit dem Leichnam und durch dasselbe Blut gehet gleichsam Gottes Natur in uns ein; so communicirt sich uns die wesentliche Gottheit des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Das ist evangelisch, das ist lutherisch, fügt Zinzendorf hinzu, indem er aus dem Liede von Joh. Franck den Satz citirt: Wünsche stets, daß mein Gebeine sich durch Gott mit Gott vereine[2]). Und wenn das geschieht, so ist es allemal ein Document, daß wir lebendige Herzen, daß wir neue Creaturen sind; aber es ist zugleich eine wesentliche Gnade, eine so unaussprechliche Seligkeit, eine solche wahrhaftige Erfahrung und Kraft, die unsere Hütte bis ins Grab begleiten wird, durch die unsere Gebeine auferstehen.“ Es ist verständlich, daß Zinzendorf für diese Combination die Bengel'sche Hypothese über das Blut Christi willkommen hieß (S. 387). Indem er aber dieselbe wieder aufgegeben hat, hat er auch auf die

1) Reden an den Synodus zu Zeyst S. 306 ff.

2) In den Gesangbüchern finden sich anstatt dessen verschiedene abgeschwächte Ausdrücke, in denen die Hauptsache unterschlagen ist.

mystische Deutung des Abendmahls verzichtet. In seinen spätesten Aeußerungen legt er vielmehr das Gewicht darauf, daß die Handlung den Tod des Herrn verkündigt, und daß durch die Aneignung des Leibes und Blutes das ganze Gemüth voll werde vom Tode des Herrn. Das stimmt auch mehr zum Hauptpunkt seiner religiösen Ueberzeugung, als die naturalistische Mystik griechischen Gepräges.

Das Wichtigste aber ist, daß Zinzendorf in der Schätzung der geschichtlichen, also wirksamen Person Christi die Bürgschaft nicht blos für die Seligkeit und Heiligkeit, sondern auch für die mögliche Gotteserkenntniß findet[1]). Indem er Eph. 2, 12 nicht blos auf die Heiden, sondern auch auf die Juden bezieht, stellt er fest, daß alle Menschen vor Christus Atheisten, ohne Erkenntniß Gottes gewesen seien, um dann aus 2 Kor. 4, 6 zu beweisen, daß die bleibende Erkenntniß Gottes in dem Angesichte Jesu Christi dargeboten wird. „Man muß den Leuten den Kreuzgott vormalen, so entsteht in ihnen eine Erleuchtung von der Erkenntniß der Herrlichkeit der Majestät Gottes." „Wer nichts von Christo weiß und den Gott des neuen Testaments nicht erkennt, der ist ein Atheist, ein Mensch, der ohne Gott ist in dieser Welt, und muß mit aller seiner Weisheit und Gottesdienstlichkeit zu Grunde gehen. Denn wer den Sohn siehet, der siehet den Vater. Wer den Sohn nicht hat, der hat keinen Gott." „Jesus ist das Enchiridion, der kurze Begriff aller Gottheit, aller Gottes Vollheiten." In der apologetischen Schlußschrift[2]) bezieht sich auch Zinzendorf auf die gleichartigen Aussprüche Luther's, „von dem die Idee kommt", und schließt sich dessen Folgerungen an, daß wenn man Gott außer Christo anbetet, man damit blos ein Hirngespinnst der eigenen Vernunft setze, und daß die ganze Theologia naturalis ungiltig sei. „Wäre Gott nur Gott geblieben und nicht Mensch worden, so hätten wir Alle uns an der Gottheit zu Narren speculirt, oder hätten sie gehen lassen und uns nicht um sie bekümmert[3]). Deshalb ist Alles, was abgesehen von Christus über die Gottheit gesagt wird, von den Heiden oder von Irrgeistern her;

---

1) Vgl. Becker a. a. O. S. 31 ff. 321 ff.
2) S. 141. 220. 283.
3) Homilieen über die Wundenlitanei S. 17.

diesen seinen Ausspruch deutet Zinzendorf auf das, was man in der Metaphysik über Gottes Wesen und Eigenschaften lehrt.

Das entgegengesetzte Verfahren in der Schultheologie verwirft er auf das Stärkste[1]). „Es ist nicht die rechte Verherrlichung des Vaters, die jetzt in der Christenheit gäng und gebe ist. Die trockene Theologie, die die ganze Welt erfüllt, ist die, daß man immer vom Vater redet und den Sohn überhüpft. Diese Theologie hat der Teufel erfunden. Da denkt er, die Leute werden den Vater nicht schon zu sehen kriegen, ich will sie fein neben dem Heiland herumführen, ich will ihnen ein Gaukelspiel von einem Vater vormachen. Niemand kommt zum Vater, als durch Jesum. Wenn also der Teufel die Leute von Jesu wegweisen kann unter dem Vorwand, daß dem Vater Tort geschieht, wenn dem Sohn zu viel Ehre angethan wird, so hat er gewonnenes Spiel[2]). Den andern Grundfehler der Schultheologie findet er in der Theilung des Glaubens in Erkennen, Beifall und Zuversicht. „Weil es eine apostolische Declaration ist: wir haben erstlich geglaubt, zweitens erkannt (Joh. 6, 69), so kann es Niemand übel nehmen, daß man diese praktische Erklärung der Apostel der theologischen vorzieht, da Wissenschaft, Beifall und Zuversicht anders rangirt sind. Wenigstens geht nach des Heilands und der Apostel Methode die herzliche Zuversicht ein groß Theil vor der richtigen Wissenschaft her. Der Beifall mag mit der Wissenschaft ziemlich gleichen Schrittes gehen, und ist eben bei jeder neuen Einsicht sogleich da, wenn das Herz inne wird, wo sie herrührt. Das erstemal fällt man bei aus Affection, und hernach aus Grund reichender Ueberzeugung.... Die Menschen haben in ihrem theologischen Plan etwas aus den Principien des weisen Heidenthums beibehalten. Sie wollen, daß man die Sachen zuerst erkläre, in Thesen bringe und beweise; und wenn man sich darüber verstanden hat, wie das und jenes systematisch zusammenhängen und ausgesprochen werden soll, dann bemühen sie sich, es zu glauben und demgemäß zu leben. Das ist ja so durchgängig recipirt, daß den Leuten nichts dawider einfällt, da es doch wirklich ein hysteron proteron ist, und in der Theologie von hinten angefangen heißt. Denn nach dem N. T. muß man erst gläubig werden und danach zu wissen kriegen....

---

1) Vgl. Becker a. a. O. S. 342 ff.

2) American. Reden II. S. 265.

Ich wundere mich nicht, daß die Christenheit in so unendliche Meinungen getheilt ist. Denn so lange man das Principium hat, die Sachen erst systematisch zu erkennen und sich erst nachher um den Glauben daran zu bemühen, so lange kann man es zu keiner festen Erkenntniß in Ansehung der Gottheit, geschweige über sonst etwas bringen. Ich habe mich oft gewundert, da man doch so gern erst erkennen und danach glauben will, warum man nicht sorgfältiger gewesen ist, die Bücher der heiligen Schrift nach der Zeit und dem Wachsthum der Erkenntniß zu ordnen. Denn so lange man die Schriftbücher durch einander wirft, und allegirt einmal zuerst das Evangelium Johannis, dann Paulus, danach wieder, was aus Jakobus einander entgegen ist, so kann es unmöglich gut gehen. Wenn man ja hat bei der Erkenntniß anfangen wollen, so hätte man sich über ein rechtes und den Absichten und Zeiträumen der göttlichen Lehrökonomie nachgehendes systema biblicum verstehen sollen. Da hätte man in einem Enchiridium die letzte Wahrheit zuerst nehmen und in derselben alle vorhergehenden Zeitwahrheiten concentriren, die durch ein deutliches Wort gänzlich entschiedenen dunkelen und zweifelhaften Stellen herauslassen und einen Satz durch den andern entweder confirmirt finden, oder aufgehoben achten müssen. So wäre es vielleicht eher gegangen, obgleich noch immer eine unvollkommene Arbeit geblieben; nun aber, so lange sich das Herz nicht in die Person, Leiden und Sterben, Verdienst und unzertrennliche Connexion mit dem Herzen Jesu gesetzt hätte, zu frühzeitig. Denn bis dahin ist es freilich mit aller Erkenntniß ein bedenkliches Stückwerk; man kriegt nicht nur keine ganze theologische Periode zusammen, sondern man kriegt Irrthum" [1]).

Indem Zinzendorf diesen Entwurf der biblischen Theologie dem ungeordneten und mechanischen Gebrauch der Bibel durch die Schultheologen entgegensetzt, lehnt er indirect auch die Geltung der Inspirationslehre und die dadurch regulirte Vorstellung von den Vollkommenheiten der heiligen Schrift ab, obgleich er in einzelnen Fällen darauf zurückkommt, daß der heilige Geist ein bestimmtes Wort ausgesucht habe [2]). „Es ist eine unverantwortliche Thorheit, die Bibel so auszukünsteln, daß man wider allen

1) Londoner Predigten II. S. 32. 34. 37. 38.

2) Londoner Predigten II. S. 207.

Sinn und Verstand glauben soll, daß sie gelehrt, zusammenhängend, nach unserer Art methodisch geschrieben sei, da doch ihr göttlicher Geist und Leben in die Gestalt eines miserabelen Hirten- Fischer- und Visitator(Zöllner)-Stili, oder welches noch unangenehmer für die Ohren ist, in eine classicalische Düsterheit und Schulterminologie der alten Rabbinen eingewickelt ist, woraus unsere Zeiten nimmermehr klug werden würden, wenn nicht der heilige Geist, der die heiligen Zeugen schreiben machte, auch uns lesen und hören machte und sein Wort selbst erklärte"[1]). Ungeachtet jener Ungleichheit der Darstellung in den heiligen Schriften erkennt Zinzendorf in ihnen denselben Sinn, dieselbe Sache, mit derselben Deutlichkeit für alle, die einerlei Herz dazu bringen, und die Bereitwilligkeit, es nach Joh. 7, 17 zu erproben. Die Propheten, welche ohne künstliche Vorbereitung reden mußten, geben durch die Art, wie sie es thuen, kund, daß sie allein von Gott getrieben seien. Die historischen Widersprüche und die Anstöße für die Naturerkenntniß in der Bibel kommen daher, daß die Schriften von so verschiedenen Geistern mit der größten Redlichkeit und Einfalt verfaßt sind. Aber daß diese Schriftsteller, unter denen kaum ein Gelehrter, und nur wenige bei Hof Erzogene gewesen sind, so einfach und doch so erhaben geschrieben haben, gilt ihm als Zeugniß für die große Weisheit[2]). Durch jene Eigenschaften der Schrift wird es erklärt, daß die Leser an ihr dasselbe haben, was die Zuhörer hatten; und dieser Umstand unterscheidet die heilige Schrift von Allem, was Schrift und Buch heißt[3]). Man erkennt aus dieser Zusammenstellung, daß Zinzendorf die Glaubwürdigkeit und Normalität der heiligen Schrift in derselben Weise zu rechtfertigen sich anheischig machte, wie bald nachher die Württemberger (S. 125). Eine so provocante Aeußerung aber, wie die in dem Eventualtestament, mußte dem Grafen den schlimmsten Verdacht zuziehen. Fresenius begründet darauf die Anklage der Religionsspötterei, und will darin den eigentlichen Ertrag der Beschäftigung mit Bayle erkennen[4]). Wahrscheinlich nimmt Zinzendorf auf diese Combina-

---

1) Eventualtestament 1738. Büding. Samml. II. S. 259.

2) Pennsylvan. Reden S. 50—55.

3) Sieben letzte Reden vor der Abreise nach America S. 80.

4) Im Anhang zu Walch's Theol. Bedenken S. 168 ff. und in Bewährten Nachrichten II. S. 41 ff.

tion in derjenigen Schrift Rücksicht, in welcher er seine Schätzung der praktischen Philosophen eingesteht. Hier[1]) wird nämlich eine Anweisung an die herrnhutischen Emissarien unter allen Kirchen in America von 1742 abgedruckt, in welcher die Methoden bezeichnet sind, wie man die Wahrheit gegen allerlei Arten von Menschen geltend machen soll. Da heißt es zunächst über den Methodus mit den Spöttern, man solle ihnen so predigen, daß sie sich ärgern und sich todt daran riechen. Zinzendorf also lehnt die Gemeinschaft mit dieser Classe ab. Nachher stellt er den Methodus mit den Controlleurs der heiligen Schrift auf, nämlich „alles das aus der heiligen Schrift Mängeln zu beweisen, was jene aus ihrer Unfehlbarkeit wollen bewiesen haben. Hier sollte ich das Quomodo hinzuthun, aber es möchte gehen, wie mit einem bekannten Säbel.“ Hienach ist Zinzendorf überzeugt, mit seiner Ansicht von der heiligen Schrift für die Glaubenslehre alles zu leisten, was die Schultheologen mit ihrer entgegengesetzten Ansicht von der Vollkommenheit der heiligen Schrift, gemäß der gleichmäßigen Inspiration derselben zu begründen unternehmen. Freilich entzieht er sich der Pflicht, sein Verfahren genauer zu bezeichnen, indem er nur andeutet, daß es eben so leicht wie gründlich sei. Denn dahin deutet die Anspielung auf den gordischen Knoten. Es kam eben dem Grafen doch nicht darauf an, seinen Gegnern deutlich Rede zu stehen; er meinte berechtigt zu sein, in einer so wichtigen Frage vor ihnen Versteck zu spielen; vielleicht weil er sich doch nicht so sicher in seiner Methode fühlte, um sie aus einander zu setzen, vielleicht, weil er wußte, daß die Schultheologen ihn doch nicht verstehen würden[2]).

Gemäß dem Grundsatze, daß Erkenntniß Gottes nur durch die Vermittelung Christi möglich ist, hatte Zinzendorf die natürliche Theologie für ungiltig erklärt. Dem entspricht nun sein po-

---

1) Naturelle Reflexionen S. 39. 40. S. o. S. 218.

2) Merkwürdig ist es, daß Z. in Spangenberg's Apologetischer Schlußschrift S. 149 den Ausdruck „Controlleurs der heiligen Schrift“ auf die bezieht, welche dieselbe kritisiren und tadeln. Ebenda S. 131 wird anstatt „bekanntem Säbel“ „geborgtem Säbel“ citirt, die Beziehung der Anspielung auf Alexander d. Gr. geleugnet, und auf eine Anekdote hingewiesen, daß der Sultan Amurad einen geborgten Säbel nicht gebrauchen konnte, weil er nicht den Arm des Besitzers desselben hatte. Ist das Vergeßlichkeit gewesen oder absichtliche Umdeutung?

sitives Urtheil über die Philosophie, welche darauf ausgeht, einen Abschluß durch Aufstellung einer Gesammtanschauung zu gewinnen [1]). Er interessirt sich für Philosophie, sofern sie durch Beobachtung Regeln über Dinge in der Welt erzielen soll. Näher und deutlicher ist er hierauf nicht eingegangen. Allein er leugnet, daß die Philosophie ein zuverlässiges Gesammtbild der Welt aus ihren Ursachen erreiche, wenn sie auch in jedem Fall danach strebe. Die höchste Weltweisheit erklärt er in dieser Beziehung nur für eine starke Vermuthung von vergangenen und zukünftigen Dingen, welche zwar von vielen Weltweisen sehr wahrscheinlich widersprochen, durch mehrere Wahrscheinlichkeit aber so lange behauptet wird, bis sie in einigen Umständen durch die Länge der Zeit, in den meisten aber durch die hereinbrechende Ewigkeit entweder verworfen oder bestätigt wird. Mit dieser Behauptung des blos hypothetischen Werthes einer philosophischen Gesammtweltanschauung trifft dann Zinzendorf's Beobachtung zusammen, daß fast alle hundert Jahre eine große Revolution in Ansehung der Weltweisheit eintritt. Die Religion aber grenzt er gegen die Philosophie dadurch ab, daß er ihre Abzweckung auf die Seligkeit hervorhebt. „Was eine Religion ausmacht, besteht darin, daß die Menschen von derselben Religion einverstanden sein müssen über dem, was die Seligkeit ist; alsdann sind sie auch bald über die Mittel einverstanden. Wer glaubt, daß man in jener Welt alle Vergnügen der Sinnen haben kann, und darum hier enthaltsam leben muß, der ist in der türkischen Religion." Als die Religion der Brüder bezeichnet er die gegenwärtige, wenn auch jenseits gesteigerte Seligkeit, welche darin besteht, daß man dem Mann, der uns geschaffen und versöhnt hat, so nahe kommt, daß nichts mehr zwischen uns und ihn tritt und wir seine und er unsere Liebe genießen [2]). Dieser Aeußerung aus seiner letzten Lebenszeit entspricht, was er im Sokrates sagt, das Wesen der Religion müsse etwas ganz Anderes als eine Meinung sein, sie nehme den ganzen Menschen ein, und der Mund, wenn er von der Religion rede, müsse nicht von Gedanken, sondern von einer Herzensfülle übergehen. Er nennt das geistige Organ, mit welchem man auf den unsichtbaren Gott und Weltschöpfer trifft, das Gemüth, welches bei der Seele dasselbe ist,

---

1) Vgl. Becker a. a. O. S. 40. ff. 52 ff.
2) Londoner Predigten II. S. 211.

wie am Körper das Fühlen. Jene Function aber hat nothwendig ihre Beziehung auf Offenbarung Gottes, welche Zinzendorf übrigens nur so in Betracht zieht, wie sie im Christenthum eingeschlossen ist. Folgt nun hieraus, daß diese Religion ohne Vernunftschlüsse gefaßt werden kann und muß, so will doch Zinzendorf keineswegs behaupten, daß die Vernunft mit der Religion in keine Harmonie gebracht werden könne. Vielmehr soll die Vernunft auch in dem Leben des Frommen den Anspruch haben, alle Pflichten und Neigungen im Verhältniß zur Welt und das Denkverfahren zu regeln, so daß auch die Erklärung der heiligen Schrift nicht nach Willkür oder Vorurtheil vorgenommen werden darf, und die Pflichten gegen die Menschen nicht denen des äußern Gottesdienstes und ersonnener Andacht nachgesetzt werden dürfen. Sonst wird die Religion Schwärmerei und Fanatismus. Aber indem sich dieselbe auf die Seligkeit richtet, hat sie ihr eigentliches Organ an dem Gefühl. „Die Pharisäer sagen, daß sie dem Heiland nicht zuhören, und nichts mit ihm zu thun haben wollen. Es kommt daher, sie haben kein Gefühl, ja sie leugnen das Gefühl, sie kommen immer mehr vom Gefühl ab, und also kann kein Effect bei ihnen folgen. Das Gefühl ist doch das einzige Mittel, wie die Leute können auf was Ganzes, auf die Materie ihrer großen Seligkeit kommen. Gott hat gar große Anstalten darauf gemacht, ob sie doch ihn fühlen und finden möchten" [1]). Zinzendorf meint dieses Argument des Werthgefühls für die Wahrheit der Offenbarung nicht so, daß es unabhängig wäre von dem geschichtlichen Bestande der Offenbarung und ihrem Zeugnisse, der heiligen Schrift. So haben ihn nur die fanatischen Leute verstanden, welche in der Sichtungszeit auftraten (S. 400). Hingegen sagt Zinzendorf: „Habe ich mich in meinem Gesicht, in meinem Traum, in meiner Einbildung betrogen, so habe ich mich doch nicht darin betrogen, daß ich der Bibel geglaubt habe. Sondern ich habe das viele Jahre in meiner Seele erfahren, was darin geschrieben ist. Ich müßte doch einmal den Betrug gesehen haben; aber mein Herz hat einerlei Gefühl davon Tag und Nacht. Das ist Wahrheit, das ist Grund, weil wir glauben sollen, weil wir nicht sehen noch greifen sollen. Denn es muß immer etwas Treue, etwas Wagniß dabei sein, daß es geglaubt heiße. Wenn es einem so evident

1) Zeyster Reden S. 178.

würde, daß man nicht anders könnte, man müßte glauben, wenn sich der Herr alle Tage auf solche Weise hören ließe, daß einem der Glaube in die Hand käme, so müßten wir wohl glauben, aber wir glaubten wie die Teufel. Unser Herz soll wollen, unser Herz soll sich freuen, daß es wahr ist, und sich in dem Glauben üben, weil er ihm lieblich ist. Darum kann ein Mensch, der den Herrn Jesum nicht gern annimmt, der sein Herz ihm nicht geben will, unmöglich glauben" [1]).

Das ist eine geschlossene Kette von methodischen Bestimmungen über Religion und Welterkennen, über geschichtliche Offenbarung und einzig mögliche Gotteserkenntniß, über Auctorität der in sich sachlich geordneten heiligen Schrift und Werthschätzung der in ihr enthaltenen Offenbarung zur Seligkeit durch Wille und Gefühl. Zinzendorf hat diese Erkenntnisse, wenn sie auch durch Aussprüche aus späteren Jahren belegt worden sind, für sich in der Zeit festgestellt, welche bis 1727, bis zu dem Beginn seiner speciellen Beschäftigung mit den Mähren reicht. In dieser Epoche seines frischen und selbständigen philadelphischen Strebens hat er diese Gedanken gewonnen, welche der Schultheologie durchweg entgegengesetzt sind. Er ist sich auch dessen bewußt, daß er sie in seiner Unabhängigkeit von der theologischen Schule, als ein Politicus, der kein Brodstudium aus der Theologie macht, erreicht hat. Man wird ja seine Meinungen präciser formuliren können, als es dem Grafen Bedürfniß war. Allein diese Grundsätze einer Methode der Theologie verlaufen in der Richtung, in der sich schon Luther's Gedanken bewegt haben. Dieselben sind nur unwirksam geblieben, weil Melanchthon die Theologie der Reformation wieder in die Bahn der Scholastik geleitet hat. Zinzendorf hat auch gewußt, daß er mit Luther übereinstimme (S. 410). Ob er nun diese Grundsätze direct von demselben gelernt, oder sie selbständig wieder entdeckt hat, läßt sich schwerlich entscheiden; sein Verdienst würde auch in dem ersten Falle zweifellos sein; im andern Falle auch seine Genialität [2]). Allein er hat diese wichtigen Erkenntnisse weder jemals in deutlichem Zusammenhang dargestellt, noch sie zur Kunde der Schultheologen gebracht, mit denen er stritt. Außer der paradoxen Erklärung über den Stil der bibli-

1) American. Reden I. S. 137.

2) Vgl. Becker a. a. O. S. 321.

schen Schriftsteller (S. 413), welche Fresenius als Religionsspötterei erschien, hat er nur die Zuhörer seiner Reden in den Brüdergemeinden gelegentlich, bruchstückweise mit den so wichtigen Elementen seiner neuen Theologie unterhalten. Ueber eine zu Marienborn 27. Dec. 1746 gehaltene Rede „Von der wagerechten Auseinandersetzung der Philosophie und des Fanatismus“ macht Becker [1]) die Bemerkung, Zinzendorf habe dadurch kundgegeben, wie wenig er die Versammlungen der Brüder als pietistische Conventikel betrachtet habe. Es ist aber zu vermuthen, daß er durch jene Erörterung gerade dem damals obwaltenden Schaden in der Gemeinde steuern wollte, wenn er auch durch seine Ausführung mehr seinem eigenen Interesse, als der Fassungskraft der Pilgergemeinde genug gethan hat. Jedenfalls beweist Spangenberg's Idea fidei fratrum, daß die besten Gedanken Zinzendorf's für die Brüdergemeinde verloren gegangen sind, obgleich die apologetischen Schriften jenes Mannes seine Bekanntschaft mit denselben bezeugen. Der Graf hat sein Licht unter den Scheffel gestellt, indem er seine bedeutendsten Erkenntnisse nur seinen Brüdern vorgetragen hat, deren Mehrzahl gegen theologische Arbeit bekanntlich ganz gleichgiltig war (II. S. 570). Aber was würden die Schultheologen gesagt haben, wenn ihnen jene Fortsetzung der Gedanken Luther's über die theologische Methode bekannt geworden wäre? Sie haben einige andere Sätze, in denen Zinzendorf ebenfalls Luther's Aufstellungen erneuert hat, abgelehnt, obgleich jener sich auf die Augsburgische Confession und deren Apologie berufen konnte und berufen hat. Zinzendorf erklärt den Unglauben, die feindschaftliche Schüchternheit gegen Gott für den Kern in der Sünde, und leitet die zur Reue nothwendige Erkenntniß der Sünde aus dem Evangelium ab [2]). Das erstere ist ihm so ausgelegt worden, daß er nichts Anderes für Sünde achte als eben nur den Unglauben, gegen das zweite wird eingewendet, daß der Satz nur zweimal in der Apologie der Augsburgischen Confession (II. 62; V. 29) vorkomme, während die entgegengesetzte Behauptung, die Sündenerkenntniß werde durch das Gesetz hervorgerufen, um so viel häufiger sei. Dieses erweckt nicht die Erwartung, daß Zinzendorf's Gegner seine methodischen Grund-

1) A. a. O. S. 43.

2) Apologet. Schlußschrift S. 169. 239. 245. 292. Vgl. ferner Plitt a. a. O. I. S. 250 ff.

säße, troß der Uebereinstimmung mit Luther, anerkannt haben würden, wenn sie damit bekannt wurden.

Daran würden sie schon verhindert worden sein, weil Zinzendorf keinen zweckmäßigen Gebrauch von denselben zu machen verstand. Allerdings behauptet er sich auch darin auf der Linie Luther's, daß er die Gottheit Christi als die Werthbestimmung seiner zum Heil der Menschen oder der christlichen Gemeinde wirksamen Person auffaßt, in welcher eben die Gottheit offenbar und erkennbar wird. In dieser Beziehung bildet er für Christus den Titel „Amtsgott“[1]), so wie Luther die Gottheit Christi, nämlich daß er unser Herr sei, daran knüpft, daß er durch sein Leiden uns für sich erworben und gewonnen hat. Im Vergleich mit dieser Erkenntniß spricht Luther in den Katechismen die Formel von den zwei Naturen, in denen Christus besteht, nur als Gegenstand der fides implicita aus, nämlich so, daß er in diesem das Verständniß übersteigenden Artikel glaubt, was die Kirche glaubt. Denn Luther legt darauf kein Gewicht religiöser Ueberzeugung, welche er stets und ausschließlich darauf stützt, was Gott oder Christus in verständlicher Weise für uns ist[2]). In derselben Weise spricht Zinzendorf die Formel der zwei Naturen in Christus aus, um zu bezeugen, daß er den Glauben der Kirche bekenne, verzichtet aber darauf, die wesentliche Gottheit Christi als Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntniß zu behandeln. „Sobald ich ein Buch sehe, das von der Gottheit Jesu Christi und von dem Zusammenhang seiner menschlichen und göttlichen Natur philosophisch

---

1) Sieben letzte Reden vor der Abreise nach America 1741 gehalten, S. 5. Apologetische Schlußschrift S. 141.

2) Dazu sind in der Evangelienpostille zu vergleichen, am 5. Sonntag nach Ostern: „An Christum glauben heißt nicht, daß Christus eine Person ist, die Gott und Mensch ist, denn des hilfe niemand nichts, sondern d[illegible] dieselbe Person Christus sei, das ist, daß er um unseretwillen von Gott gegangen und in die Welt gekommen ist, und wiederum die Welt verlä[illegible] und zum Vater geht. Von solchem Amt heißt er Jesus Christus und [illegible] von ihm glauben heißt in seinem Namen sein und bleiben.“ And[illegible]edigt am Pfingsttage: „Das kann der Teufel noch leiden, daß man [illegible]n an dem Menschen Christus hanget, ja er läßt auch die Worte reden [illegible] hören, daß Christus wahrhaftig Gott sei. Aber da wehret er, daß da[illegible]erz nicht könne Christum und den Vater so nahe und unzertrennlich zusammenfassen, daß sein und des Vaters Wort sei ganz und gar einerlei Wor[illegible] und Wille“ (Walch XI. S. 1251. 1443).

handelt, so seufze ich und denke, da prostituirt sich wieder einmal Jemand" [1]).

Im Gegensatz dazu macht Zinzendorf den Anspruch, über die Gottheit Christi mittels der Sätze der heiligen Schrift einfältig und natürlich zu reden. Allein auf diesem Wege verirrt er sich, weil er den leitenden Satz, daß wer Christum sieht, den Vater sieht, in directem Sinne versteht. Während der Vater, der durch die Offenbarung Christi anschaulich wird, im Voraus als der Schöpfer anzusetzen ist, so folgert er aus jener Erklärung Christi, daß dieser selbst der Schöpfer sei. Diese Verschiebung vollzieht er aber in einer für seinen religiösen Gesichtskreis nicht uninteressanten Weise. Er erhebt nämlich den Sinn des Johanneischen Prologes, daß Christus als der Logos ratio, causa prima sei, nicht ohne damit zu vergleichen, daß Jesus auch die Ursache der Seligkeit ist (Hebr. 5, 9). Demgemäß findet er zuerst den Gedanken, Jesus als die Ursache aller Dinge sei Gott über Alles, weil (Erkenntnißgrund) die ganze Schöpfung durch ihn entstanden ist. Aber er fährt fort, weil er Alles erschaffen hat, so steht er auch für Alles; weil (Erkenntnißgrund) er die Seligkeit, das Wohlleben und das Vergnügen dieser Kleinigkeiten gewollt hat, so hat er auch alle geschaffen. Es ist alles von ihm, durch ihn, zu ihm geschaffen. In dieser Verwendung des Gedankens im Kolosserbrief berührt sich Zinzendorf mit Oetinger (S. 143). Er führt aber weiter aus, daß Christus, der so die Ursache und der Zweck der Schöpfung ist, zum Herrn über Lebendige und Todte geworden ist als das Lamm, das der Welt Sünde trägt. Denn es sei gleichgeltend, Herr über Lebendige und Todte sein und Gott sein. Indem aber Gott in ihm und um seinetwillen die Gemeinde erwählt hat, erkennt derselbe ewig vor der Welt Christus als das geschlachtete Lamm [2]). Das heißt, die Gottheit Christi ist für Gott [illegible] gegenwärtig, gerade indem sie an dem Erlösungswerke, an der Be[illegible]gung der Gemeinde haftet. Unter diesen Bedingungen gedacht [illegible] Satz, der Heiland ist der Schöpfer, nicht nothwendig schief. [illegible] hat in der eben mitgetheilten Erörterung sich Zinzendorf [illegible] die unumgänglichen Umstände der biblischen Texte leiten lassen. Er überspringt jedoch deren Grenzen, indem er sich

1) American. Reden I. S. 207. Vgl. Becker a. a. O. S. 374 ff.

2) Sieben letzte Reden S. 9. 24. 26. 27.

berechtigt achtet, aus jenem Satz durch Umstellung von Subject und Prädicat den andern zu bilden: der Schöpfer, nämlich Christus, ist der Heiland.

Hierin tritt derselbe fehlerhafte Gebrauch von Joh. 14, 9 hervor, den er andererseits kundgiebt, indem er Christus für den Vater selbst erklärt. „Als Schöpfer ist er unser eigentlicher Vater, denn er hat uns gemacht, und nicht wir selbst. Alle wahren Kinder Gottes, die sich trösten können, daß der Vater Jesu Christi ihr lieber himmlischer Vater ist, müssen alle auch den als Vater anrufen, der ohne Ansehen der Person richtet. Nun richtet der Vater niemand, sondern alles Gericht hat er dem Sohne übergeben. Es ist in der That so, daß der Herr Jesus der eigentliche Vater ist, und wenn es genau genommen wird, das Vaterunser vor den Herrn Jesum gehört.“ „Gott der Vater unseres Herrn Jesu Christi ist nicht unser directer Vater. Das ist eine falsche Lehre und einer von den Hauptirrthümern, die in der Christenheit sind. Was man so in der Welt einen Großvater, einen Schwiegervater nennt, das ist der Vater unseres Herrn Jesu Christi. Aber unser directer Vater ist der Heiland. Der hat uns gemacht“ [1]). Als Bengel in seiner ersten Schrift: „Anmerkungen von der sogenannten Brüdergemeinde“ dem Grafen diese Mißgriffe vorgehalten hatte, ist Zinzendorf in seinen in der Büdingischen Sammlung veröffentlichten Gegenbemerkungen dabei geblieben, Jehovah heiße der Schöpfer, Erlöser und Heiligmacher Jesus Christus eigentlich und in alle Welt hinein. Sein Vater und Heiliger Geist heißen es auch, aber uneigentlich, eines Theils in subsidium, weil der Name der Gottheit an und für sich unaussprechlich ist, andern Theils nur ins Ohr und unter den Gliedern des Lammes [2]). Zinzendorf ist ja, wie diese Erklärungen verrathen, nicht im Stande, auf die Vorstellungen von Gott als dem Vater und vom heiligen Geist zu verzichten. Wenn er nun behauptet, man könne beide Größen ignoriren, indem man die dreieinige Gottheit in dem Heiland anbetet [3]), so hat dieses einmal den Sinn, daß er jedes Nach-

---

1) American. Reden (1742) II. S. 180. 181 vgl. S. 219. Zwei und dreißig Homilieen (1744—46) die sechste S. 3. 4.

2) Im Anhang zum Abriß der Brüdergemeinde (1858) S. 331. Büding. Samml. III. S. 742.

3) Discurse über die Augsb. Conf. S. 42. 65.

denken über das Geheimniß der Wesenstrinität für erfolglos achtet, dann aber, daß ihm in dem Heiland-Gott die ganze Gottheit offenbar ist. Allein dadurch ist doch der Eigensinn noch nicht erklärt, mit dem er den Satz aufrecht erhält, der Heiland sei der Schöpfer und der Vater, und dem himmlischen Vater nur die Bedeutung eines Surrogates zugesteht, indem derselbe die Weltregierung erst übernommen haben soll, als der Schöpfer-Heiland bei seiner Menschwerdung den Scepter abgegeben hat, bis er ihn wieder übernimmt, nachdem der Vater alle seine Feinde unter seine Füße gebeugt hat[1]).

Woher kommt diese Verwirrung? Im Jahre 1738 bezeichnet Zinzendorf den Heiland noch nicht als den Schöpfer[2]). Aber zuerst findet sich dieses Prädicat in dem 1740 herausgegebenen Heidenkatechismus[3]). Hiebei leitet den Grafen die Absicht, bei dem christlichen Unterricht der Heiden der bei ihnen vorauszusetzenden natürlichen Erkenntniß Gottes jeden Spielraum abzuschneiden, in welchem die christliche Erkenntniß Gottes Schaden leiden könne. Eine Besorgniß der Art gab ja der Verderb der christlichen Erkenntniß in der Schultheologie an die Hand. Gesetzt nun, daß die Bezeichnung des geschichtlich begrenzten Heilandes als des Schöpfers den Negern verständlich, und wirklich geeignet war, ihren Gesichtskreis gegen ihre bisher gehegten Vorstellungen von Gott normal abzugrenzen, was bewog Zinzendorf, seinen im Christenthum hergekommenen Gemeinden jene Paradoxie aufzuerlegen, welche für jeden, der im Neuen Testament heimisch war, unnütz und anstößig sein mußte? Man kann doch auf keinen andern Grund rathen, als daß er keine Ungleichheit zwischen den europäischen Gemeinden und den neuen Christen zulassen wollte. Ist aber diese Vermuthung richtig, so begegnen wir in diesem Falle einer ähnlichen Nachgiebigkeit, wie die war, in welcher er 1731 sich dem Anspruch der Mähren unterwarf, ihre Eigenthümlichkeit innerhalb der lutherischen Kirche fortzusetzen. Unverständig hat er in beiden Fällen der Anbequemung gehandelt; allein während die Nachgiebigkeit gegen die Mähren zugleich eine Schwäche des

1) Discurse S. 98.

2) Reden über den zweiten Artikel gehalten in Berlin S. 45—55.

3) Büding. Samml. III. S. 404. Dazu vgl. Becker a. a. O. S. 376. 392.

Willens verräth, so ist es vielmehr Eigensinn und pedantische Starrheit, daß er seinen Gemeinden dieselbe Lehre aufnöthigt, welche er an den bekehrten Negern zu erproben kaum begonnen hatte. In beiden Unternehmungen verknüpft Zinzendorf mit entsprechenden und bedeutsamen Voraussetzungen verworrene Folgerungen. Seine auf Luther zurückgreifende religiöse und theologische Erkenntnißtheorie, daß man Gott nur durch die Vermittelung Christi richtig verstehe, und seine durch die Anhänglichkeit an den lutherischen Lehrbegriff gemäßigte philadelphische Richtung müssen gleichmäßig Achtung vor ihm erwecken. Allein dann läßt er sich bestimmen, die letztere in die von den Mähren ihm auferlegten Grenzen einzuschränken, und meint andererseits berechtigt zu sein, eine handgreiflich falsche Folgerung aus seiner Erkenntnißtheorie seinen Gemeinden bieten zu können, weil sie vielleicht für die neu bekehrten Neger passend ist. Welche Verschrobenheit tritt hierin an den Tag!

Uebrigens wagt Zinzendorf doch nicht, seine so lebendige Anschauung von dem menschlichen Leben Christi und dessen Deutung als des Trägers der Amtsgottheit aus dem Schema der zwei Naturen zu lösen. Allein indem er fortfährt, sich desselben zur Ordnung der Beziehungen der Anschauung von Christus zu bedienen, verwickelt er sich nur in widersprechende Folgerungen. In den Discursen über die Augsburgische Confession findet er es ganz naturell, daß der Gott und der Mensch Ein Christus ist, daß wenn man sich ein Paar Stunden darüber besinnt, man doch endlich wieder dahin muß. Es könne nicht anders sein, man muß unionem hypostaticam glauben, sonst wären zwei Christi. Es schade der Gottheit des Heilandes nichts, wenn man seine Menschheit recht menschlich und klein läßt. Denn weil wir einmal wissen, daß er unione hypostatica Ein Christus ist, so hindern die beschränkten Umstände seiner Menschheit nichts an der Unermeßlichkeit seiner Gottheit. Und wenn er am Kreuze stirbt, so bleibt er doch der Gott, der die Unsterblichkeit hat privative. Daß er zu der Zeit, da er Mensch war, seine Weltregierung suspendirt habe, soll metaphysice nicht unumgänglich nöthig sein. „Denn es ist bekannt, daß es Leute giebt, die zugleich schreiben und dictiren und zugleich hören können." Allein seine Reden stellen den entgegengesetzten Fall fest. Er hat seiner Gottheit in seine Menschheit keine specielleren und näheren Wirkungen zugelassen, sondern

ἐκένωσεν ἑαυτόν. Hiemit will Zinzendorf etwas behaupten, was nur Christus selbst angeht; die Schöpfung, meint er, habe die Regierung durch Christus nach wie vor erfahren. Indessen scheint es ihm andererseits so, als habe Christus in statu exinanitionis sich doch schon von der Weltregierung zurückgezogen, da er Regen und Sonnenschein dem Vater zuschreibt. Aber die Entleerung von der Gottheit, welche Christus selbst angeht, deutet Zinzendorf dahin, daß er dieselbe auf menschlich ungefähr ebenso angesehen habe, wie wir Menschen den Geist Gottes, dessen Wirkung wir niemals genau von den Functionen der Seele unterscheiden lernen, also als einen undeutlichen Besitz. „Jedoch in allen Proben, worein Menschen fallen, hat er nicht durch die Mitwirkung, die er von seiner Gottheit zu genießen hatte, sondern durch die Treue seines menschlichen Herzens gesiegt; sein Glaube hat ihn erhalten, nicht seine Göttlichkeit, nicht irgend ein Vorzug, den er vor uns hatte, nicht seine angeborene Sündlosigkeit sondern sein treues Herz." „Darum ist (ohne die geringste Hinderung der unio hypostatica, da Jesus nicht eine Stunde in der Welt umhergegangen ist, da er nicht zugleich auch aller Welt Gott gewesen) der Heiland in allen den Sachen als ein *bloßer Mensch* zu consideriren, und aller Trost für uns ist aus seiner Menschheit zu nehmen, aus seiner Gleichheit mit uns, ja aus einer größern Schwäche als wir haben, aus einer Complication aller Schwächen in seiner heiligen Marterperson." „Jesus hat in einer beschränkten Erkenntniß von sich selbst gestanden. Er hat von ganzem Herzen denken können, ich bin ein Mensch, und wenn ihm ein Gedanke, daß er Gott sei, ins Gemüth geschossen ist, so ist es gleichsam im Vorübergehen gewesen." Denn indem der Heiland eben der allgenugsame Gott selbst ist, hat seine Gottheit in der Epoche seines irdischen Lebens geruht. Nichts desto weniger gilt auch das Umgekehrte. „Die Gottheit Jesu Christi hat den innigsten Antheil genommen an seiner Geburt, Leben, Leiden, Sterben, Auferstehen, daß in der Natur nichts ist, das man sich so nahe vorstellen könnte, so daß zwischen einem durchschnittenen Haare keine solche Nähe ist, wie zwischen der Theilnehmung der Gottheit an den Handlungen und an den Begebenheiten der Menschheit Jesu Christi; aber *deswegen* hat der Heiland keine weitere und fühlbare Unterstützung davon gehabt, als er damals hat haben sollen und wollen"[1]).

1) Discurse S. 95 ff. 117 ff.

Zinzendorf bedient sich gelegentlich solcher Ausdrücke über die Kenose, daß Schneckenburger [1]) zu der Annahme geführt worden ist, dieselbe sei von ihm so gemeint wie in der reformirten Theologie und in der Erlanger Schule, nämlich, daß das Wort Gottes bei seiner Menschwerdung die göttlichen Eigenschaften abgelegt habe, welche nicht zur Beschränktheit des menschlichen Daseins passen. Allerdings trifft damit direct der Satz zusammen: „Er hatte von seiner Herrlichkeit schon disponirt, da er seine Gottheit verlassen hatte bei seiner κένωσις, beim Hingang in die Zeit, in der Mutter Leib" [2]). Jedoch in den Discursen heißt es zur Erklärung der Kenose: „Er hat sich, da er in die Zeit gehen sollte und wollte, von der Wirkung und Activität seiner eigenen Gottheit losgesagt" [3]). Dieser Ausdruck nun und die anderen Aussagen in dem oben mitgetheilten Zusammenhang, welche den fortdauernden Besitz der Gottheit im menschlichen Leben Christi bezeugen, stellen fest, daß sich Zinzendorf's Gedanken in dem Rahmen der lutherischen Lehrweise bewegen, welche nur den Gebrauch der göttlichen Eigenschaften wegfallen läßt. Das Stichwort κρύψις ist freilich von ihm nicht angewendet worden [4]). Er hat aber den Gedanken, daß die Gottheit Christi in seiner irdischen Epoche verborgen geblieben sei, dahin geschärft, daß sie gerade auch für die Erkenntniß Christi verborgen geblieben sei, und daß, mit Ausnahme vorübergehender Ahnungen oder Eindrücke von seiner Gottheit, Christus sich nur bewußt gewesen sei, als Mensch zu leben, zu ringen, zu überwinden. Daran wird nichts abgedungen, indem Zinzendorf wiederum gemäß seiner dogmatischen Bildung behauptet, die Gottheit Christi habe den intimsten Antheil an allen Momenten seines menschlichen Lebens gehabt. Denn vorher hieß es, daß nicht diese Mitwirkung die Ursache seines Sieges gewesen sei, oder gar, daß er seiner Gottheit keine specielleren Wirkungen in seine Menschheit zugelassen habe. An diesem Widerspruch wird es wieder einmal offenbar, daß das Schema von den zwei Naturen nicht der Schlüssel zur Eröffnung des Geheimnisses der Person

1) Zur kirchlichen Christologie S. 200.

2) Homilieen über die Wundenlitanei S. 186.

3) Discurse S. 120.

4) In der apologetischen Schlußschrift S. 114. 115. 221. 222 ist dieser Sachverhalt ganz deutlich.

Christi ist. Diese Wahrheit haben die Theologen der Bergischen Concordienformel vor sich dadurch verschleiert, daß sie die Hypothese von der Verbergung der Gottheit in dem menschlichen Leben Christi gebildet haben, natürlich so, daß Christus selbst dieselbe vor den Menschen verborgen, d. h. nicht ausgeübt habe. Indem aber Zinzendorf zu der Behauptung fortschreitet, Christus habe seine Gottheit vor sich selbst absichtlich verborgen, so zerstört er nicht nur das künstliche Gleichgewicht zwischen der dogmatischen Formel und der geschichtlichen Anschauung von Christus, welches die Theorie von der κρύψις darbietet, sondern setzt seine Anschauung von dem menschlichen Leben Christi aus allem positiven Verhältniß zu der Formel heraus. Deshalb ist es nur folgerecht, daß Zinzendorf urtheilte, der Streit über Christi Gottheit sei blos eine metaphysische Subtilität, aber der Streit über seine Menschheit sei eine Herzensmaterie; denn gegen die Menschlichkeit des Erlösers lehne sich der natürliche Mensch auf, während er etwas Unbegreifliches, Transscendentes lieber hat, und einem solchen Spectrum lieber Ehrerbietung erweist, als daß er von einem eingefleischten Schöpfer hören mag [1]). Diese bemerkenswerthe Aeußerung hat zunächst den Sinn, daß an den hergebrachten Ansatz der göttlichen Natur in Christus sich kein religiöses Interesse mehr knüpft, sondern nur an die Menschheit, durch welche Gott für uns sich offenbart und wirksam ist. Nur hat Zinzendorf unterlassen, die neue Combination, welche er sonst in dem Begriff von Christus als dem Amtsgott bezeichnet, als den Ersatz für die Formel der zwei Naturen einzusetzen. Aber im Ganzen steht seine Betrachtungsweise in der schon von Augustin eröffneten Reihe der lateinischen Beurtheilung Christi [2]), und von diesem Standpunkt aus erklärt sich auch Zinzendorf's Behauptung, daß der natürliche Mensch Anstoß nicht sowohl an der Gottheit des Menschen Christus nehme, als vielmehr an der Menschheit der göttlichen Person. Die Schätzung Christi in der griechischen Kirche ist durchaus auf dessen Gottheit gestellt, und da der Monophysitismus die folgerechte Gestalt der griechischen Christologie ist, so hat das eben den Sinn, daß man dort geneigt ist, die Menschheit Christi in seine Gottheit aufgehen zu lassen. Gerade umgekehrt aber ist das Interesse in

1) Discurse S. 145. 146.

2) Lehre von der Rechtf. und Versöhnung III. S. 362 f.

der lateinischen Kirche gerichtet. Indem Augustin das Resultat der griechischen Lehrbildung in der Trinitätslehre anerkennt, findet er, daß Christus durch seine Gottheit auf die Seite des Vaters gehört, folgert also, daß Christi praktisch-religiöse Bedeutung, seine Stellung als Mittler an seine menschliche Art geknüpft ist. Dieser Gesichtspunkt beherrscht das Interesse, welches man in der lateinischen Kirche dem Gottmenschen gewidmet hat; und deshalb sind deren Aufstellungen über Christus nicht die Fortsetzung der griechischen Christologie, sondern sind, unter dem Vorbehalt, daß deren Ergebnisse theoretisch gelten, derselben gerade entgegengesetzt. Das wird deutlich erwiesen durch die von Bernhard repräsentirte Devotion zu dem schönsten der Menschenkinder, und findet seine Bestätigung daran, daß Thomas von Aquinum den Sinn der chalcedonensischen Formel auf eine gewisse oder vielmehr ungewisse Relation des Menschen Christus zu der unveränderlichen göttlichen Natur zurückführt. In der Linie Augustins liegt auch der neue Ansatz der Christologie durch Luther, den die Verfasser der Concordienformel wieder verschüttet haben, indem sie sich bemühten, in die griechische Linie der Betrachtung einzulenken. Zinzendorf aber hat in der Vorstellung von Christus als dem Amtsgott das Problem in dem von Luther gestellten Rahmen erneuert, und durch die verunglückte Darstellung der Lehre in den Discursen über die Augsburgische Confession es bewährt, daß im Rahmen der Formel von den zwei Naturen die geschichtliche Anschauung von Christus ohne Verkürzung nicht Platz findet. Seine Kraft theologischer Gestaltung hat sich in diesem Falle, wie in den anderen als unzureichend gezeigt; aber die religiöse Strebung seiner hin und her fahrenden Gedanken läßt ihn in einem großen Geschichtszusammenhang als einen Wegweiser erscheinen, welcher nicht übersehen werden darf.

Wenn man den geschichtlichen Gesichtskreis der christlichen Religion, in welchem Zinzendorf sich mit Absicht bewegt, richtig zu würdigen weiß, gewinnt man auch seinen willkürlichen und phantastischen Ausführungen über den heiligen Geist eine methodische Bedeutung ab. Diese Größe kommt eben für ihn nicht als Glied der Wesenstrinität in Betracht, welche er als Geheimniß dahin gestellt sein läßt, sondern in dem Verhältniß zwischen dem Heiland und der von demselben gestifteten Gemeinde. „Vom Vater und vom heiligen Geist wissen wir weiter nichts, als was eine

Relation auf unsere Seligkeit hat." „Der Artikel von der Wiedergeburt ist das simple Fundament zu unserer Lehre von der heiligen Dreieinigkeit, welche sich nicht in die Gottheit versteigt, sondern blos oeconomica traktirt ad ductum der Revelation" [1]). Dem Geist also legt Zinzendorf das Amt der Mutter für die Gemeinde bei, indem er, absehend von den oben erörterten Aufstellungen über Christus als Vater, anerkennt, daß der Vater Jesu Christi der wahre Vater der Kinder Gottes, der Sohn der geistliche Bräutigam und Mann der Gemeinde sei. Diese Umdeutung der Trinität in die Familie durfte sich Zinzendorf mit demselben Rechte gestatten, mit welchem Augustin der unverständlich gewordenen Formel die Beziehung auf die drei Hauptfunctionen des menschlichen und des vorbildlichen göttlichen Geistes unterschob. Und Zinzendorf befolgte einen praktischen Gesichtspunkt, Augustin blos einen theoretischen. Ganz aus der Luft gegriffen war auch nicht jenes Bild. Nicht nur hatte schon Francke dasselbe gebraucht, sondern Zinzendorf durfte mit dem Prädicat des Trösters den Satz vergleichen: Ich will dich trösten, wie einen Mann seine Mutter tröstet (Jes. 66, 13). Bemerkenswerth aber ist, daß jene Bezeichnung zuerst in einem Missionslied, danach in dem Heidenkatechismus von 1740 vorkommt [2]). Zinzendorf also ist auch in diesem Fall durch das Bedürfniß der heidnischen Proselyten geleitet worden. Aber so ansprechend diese Vorstellung erscheinen mag, so zufällig ist sie doch, wenn man damit vergleicht, wie Zinzendorf sich die Entbindung des Geistes aus dem Heiland zum Zweck der Gründung der Gemeinde denkt. „Es ist der heilige Geist, der in ihm wohnte und ihn leibhaftig besessen hatte, in dem Moment seines Todes, und mit dem heiligen Geiste, der wahren materia prima aller Lebendigen, das ganze Pleroma aller heiligen Menschengeister aus Jesu Seitenhöhle herausgefahren. . . . Ich wiederhole es, durch ihn ist auch meine Wiedergeburt geschehen, seine Pleura ist die matrix, in der mein Geist (im Unterschied von der Seele) gezeugt und getragen worden ist, bis auf den Moment, da er in mein menschliches Individuum repartirt worden ist" [3]). Es ist ein von Augustin häufig ausgesprochener Gedanke, daß Blut und Wasser, welche aus der Seitenwunde Christi geflossen sind, die

1) Aus handschriftlichen Quellen bei Becker a. a. O. S. 406. 408.

2) A. a. O. S. 400.

3) Discurse S. 103. 104. Vgl. Becker a. a. O. S. 402 ff.

Sacramente sind, daß also dadurch die Entstehung der Kirche angedeutet wird. Hierauf reflectirt Zinzendorf nicht, indem er die Gemeinde, auf deren Glieder der heilige Geist vertheilt wird, ihrem Manne dem Heiland in dem Moment gegenüberstellt, wo sie durch das Ausströmen des Versöhnungsblutes und des heiligen Geistes entsteht. Anderwärts [1]) spricht er sogar aus, daß alle Seelen und Leiber und alle Geister der Gläubigen nicht nur idealisch oder meritorisch, sondern wesentlich, materialiter und so wahrhaftig, als man eine Materie Materie nennen kann, wirklich von Christus hergenommen, Bein von seinem Bein und Fleisch von seinem Fleisch sind. Hierin aber hat sich der Redner ohne Zweifel übernommen; verglichen mit der Darstellung in den Discursen, darf man ihm diesen Erguß nicht ernstlich anrechnen. Aber auch jene Ansicht vom heiligen Geiste steht außer Verhältniß zu dessen Bezeichnung als Mutter, geschweige denn, daß sie von dieser Idee beherrscht wäre. Ein neuer Beweis von der Zufälligkeit der Combinationen des gräflichen Theologen. Allein darüber darf man nicht vergessen, sondern muß es ihm anrechnen, daß er zur Bestimmung des Begriffs des heiligen Geistes den richtigen Ansatz in dessen Verhältniß zur Gemeinde Christi gemacht hat, da die crasse Ignoranz, welche er in Hinsicht des heiligen Geistes unter dem Volk verbreitet fand, ihm ein punctum omissionis der Theologen verrieth [2]).

Eine Accommodation hat Zinzendorf zuerst auch in der Deutung der Versöhnung durch Christus begangen, indem er in dem 20. Artikel der „Berleburg- und Schwarzenauischen Verbindung“ sich nach Dippel's Ansicht richtete, obgleich er schon auf die Loskaufung der Menschen von der Gewalt des Teufels den Werth legte, welcher ihn zum Widerspruch gegen Dippel genöthigt hätte (S. 264). Allein in diesem Falle hat er es nicht bei der Anbequemung an die fremde Ansicht gelassen. Im Ganzen dreht sich der Widerspruch Zinzendorf's gegen Dippel darum, daß jener das Christenthum als Sache der religiösen Gemeinschaft, dieser als Anleitung zur sittlichen Selbstbearbeitung des sich isolirenden Individuums verstand. Das ist der Gegensatz des kirchlichen und des sectirerischen Standpunktes. Demgemäß steht auch die Ab-

---

1) Homilieen über die Wundenlitanei S. 76.

2) Naturelle Reflexionen S. 61.

weichung Zinzendorf's von Dippel in der Betonung der Loskaufung vom Teufel unter dem Einfluß der Forderung, daß die Christen wissen müßten, sie seien insgesammt von dieser Knechtschaft frei gesprochen, ehe jedem von ihnen die Aufgabe der Heiligung mit Recht gestellt werden könnte. Das ist wieder eine methodisch richtige Auffassung. Allein der Ausführung der Lehre waren die Fähigkeiten Zinzendorf's nicht gewachsen. Gemäß dem großen Eindruck, den Dippel auf ihn gemacht hatte, hielt er zunächst einen Satz desselben fest, auch indem er sich bewußt war, im Ganzen einen andern Weg einzuschlagen. Er gesteht nämlich zu, daß wenn Gott in der Versöhnung der Menschen durch Christus seine Liebe beweist, dann eine Wirkung von Zorn Gottes in diesem Zusammenhange ausgeschlossen sei. Was den zur Bekehrung disponirten Sündern als Zorn Gottes vorkommt, sei vielmehr ihr eigener Zorn gegen Gott. Wir verdanken freilich diese Angabe einem Manne, der in Berleburg als Gegner des Grafen aufgetreten ist, und zugleich Mittheilungen über die Stellung desselben zu Dippel macht, welche die Wahrhaftigkeit von Zinzendorf ungünstig beleuchten[1]). Jedoch wird dieses Zeugniß durch Zinzendorf selbst bestätigt[2]). Indem er von Dippel's Demonstratio evangelica sagt, sie sei kein glaubensähnliches System, macht er den Vorbehalt: „Daß Gott von Ewigkeit zornig gewesen, daß Gott

1) Joh. Adam Struensee kam gerade von Jena nach Berleburg, als Zinzendorf daselbst 1730 gegenwärtig war. Er war als Hofprediger der lutherischen Gräfin dorthin berufen worden. Als Z. auch ihn zu einem Amt in seiner Gemeindestiftung bestimmte, entzog er sich dieser Zumuthung mit Entschiedenheit. Er theilt nun mit, Z. habe Dippel geschmeichelt, habe dessen Meinungen zugestimmt, gegen die symbolischen Bücher und gegen den forensischen Sinn der Rechtfertigung gesprochen; von einer Bekehrung Dippel's, die Z. nachher verkündigte, sei keine Spur zu bemerken gewesen. Endlich habe Z., nachdem er Berleburg verlassen, in Jena sich dahin geäußert, weil Gott nach Röm. 5 auch seine Feinde liebe, so könne er nicht zornig sein; wenn also vom Zorn Gottes die Rede sei, so sei das so zu verstehen, daß der Mensch in sich einen Zorn habe wider Gott; und darum sei Christus gekommen, durch sein Blut den Zorn auszuwaschen und wegzunehmen. Aus „Zwei Vertheidigungsschreiben", im Anhang zu dem geheimen Briefwechsel des Grafen Z. mit den Inspirirten (1741) S. 353. 354. 366. 388.

2) Eines Politici Schreiben nach Sth. in causa Dippeliana (an Herrn von Strohkirch in Stockholm aus dem October 1732) in Freiwillige Nachlese bei den bisherigen Gelehrten und erbaulichen Monatsschriften I. S. 243—254.

ein Feind der Menschen sei, und ihnen habe versöhnt werden müssen, sind freilich Concepte, die nicht richtig sind." „Jesus Christus hat seinen Vater auf uns gut zu machen nicht nöthig gehabt; solches bringen weder sensus textuum aequivocorum e. g. Versöhnte die Welt mit sich selbst, noch andere klare Oerter mit sich." Trotzdem motivirt Zinzendorf seine Abweichung von Dippel dadurch, daß Gott, wenn er auch nicht den Menschen zürne, doch oeconomice sich den Menschen menschlich erzeige, und für jeden das werde, was dieser ist. Das sei schriftgemäß. Ferner sei ausgemacht, daß Christi Arbeit kein Spiegelfechten oder eine bloße Reizung zur Nachfolge gewesen sei. Dippel ignorire den Satz: Die Strafe liegt auf ihm, damit wir Frieden hätten. Wie das rechte Mittel im Vortrag dieser Lehre zu treffen sei, erklärt Zinzendorf für leicht. Leider jedoch hat er es bei dieser Behauptung gelassen. Nur bezieht er sich auf die Analogie, daß man doch einem Verbrecher auf dem Wege ins Gefängniß oder zum Galgen nicht sage: Laßt euch nicht gar zu bange werden, Gott kann nicht zornig sein, es ist wider seine Natur, es ist Liebe. Demnach wäre der Satz von der Christus anstatt uns treffenden Strafe nothwendig, um dem Sünder, dem die Versöhnung mit Gott zugesprochen wird, zugleich die Schwere seiner Verschuldung zu Gemüth zu führen; deshalb darf man ihm nicht die Beziehung des Zornes Gottes auf ihn ausreden, auch wenn er denselben nur als den Reflex seiner eigenen Widersetzlichkeit gegen Gott fürchtet. Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Andeutungen in der Richtung darauf liegen, daß der Tod Christi als Strafexempel anzusehen sei. Diese Auskunft hat freilich Zinzendorf niemals mit klaren Gedanken erreicht; er hat aber auch keinen Anstoß an ihr genommen, da er die bekannte Schrift von Hugo Grotius einen schönen Tractat nennt[1]).

Indem er den Tod Christi als Lösegeld an den Teufel deutete, hat Zinzendorf, wie die Kirchenväter, alsbald die Beziehung des Kampfes und gewaltsamen Sieges über jenen Eigenthümer der Menschen untergeschoben. Eine passive Haltung Christi in

1) Discurse S. 138. Die Erläuterungen, welche **Becker** a. a. O. S. 276 ff. dem Briefe Zinzendorf's nach Stockholm widmet, werden auch nur deutlich, wenn man sie in dem Begriff des Strafexempels zusammenfaßt. Vgl. Rechtf. und Versöhnung I. S. 336.

diesem Handel anzunehmen, verbot ihm der lebhafte Eindruck der Anstrengung, welche mit dem Leiden Christi verbunden war, den er sich durch Jes. 53, 11 (nach Luther's Uebersetzung): Darum daß seine Seele gearbeitet hat, wird er seine Lust sehen, — bestätigen ließ. Also hat Zinzendorf sich eigentlich selbst getäuscht, indem er auf die Vorstellung von Lösegeld oder Loskaufung in Beziehung auf den Teufel ein so entscheidendes Gewicht zu legen erklärte. Er hat aber auch nicht Anstand genommen, die Beziehung der Loskaufung auf andere Verhältnisse zu erweitern. So wurde er über das Bedenken hinausgeführt, daß in Gott eigentlich kein Zorn obwalte, indem er die Erlösung durch Christus aus seiner Liebe veranstaltet hat. „Die Erlösung der Menschen geschieht durch ein Lösegeld und Ranzion. ... Wir sind wahrhaftig bezahlt, wir sind gekauft, wie man ein Gut von einem Andern kauft, wie man einen Gefangenen loskaufen kann. So sind wir vom Zorn, vom Gericht, vom Fluch, vom Fall und allem Verderben, von Sünde, Tod, Teufel und Hölle gekauft durch eine wahre, in Gottes Schatz allein giltige Bezahlung. Israel ist rechtmäßig erlöset worden und seine Gefangenen gerecht“ [1]). Von hier aus wird dann speciell die Loskaufung vom Teufel in den undeutlichen Wendungen erörtert, die dabei unvermeidlich sind, bis die Wendung untergeschoben wird, daß Christus die Seinen dem Teufel mit Anstrengung abgenommen hat. Das läuft immer mit unter, wo Zinzendorf von der Erlösung redet. Aber deutlicher tritt er mit einer Beziehung des Leidens Christi auf Gott hervor. „Da ist der Heiland getauft worden mit dem Zorn der Gottheit, mit dem wesentlichen Grimm über die Sünden, mit der Rache über alles Böse, mit der Strafe, die keine menschliche Seele hätte ertragen können.“ „Die Sünde hat müssen gestraft oder gebüßt werden. Das ist die Materie der ganzen Schrift. Der Satan hat müssen überwunden und unter die Füße getreten werden. Die Sünde hat müssen gestürzt und verdammt werden. Der ewige Sohn Gottes hat es gethan“ [2]). Der Sohn Gottes ist gestorben „in der Absicht und mit der Macht, das menschliche Geschlecht zu erlösen von allen Sünden, den ganzen Erdboden zu befreien von dem Fluch, alle Seelen von Teufel, Tod und Hölle loszumachen

1) Berlinische Reden für die Männer S. 97 ff.

2) Pennsylvan. Reden. 3. Aufl. (1760) S. 10. 238.

und die ewige Gerechtigkeit zu erstatten, die durch unsere Sünden verletzt war, die Barmherzigkeit über das Gericht zu erheben, und einen Sieg zu erhalten, dergleichen die Welt nicht gedenken wird"[1]). „Er ist für meine und der ganzen Welt Sünde, wie die ehemaligen Opfer für die Sünde des Volks leibhaftig geschlachtet, und dadurch sind wir um seines Blutes willen vom Zorn und Gerechtigkeit über das Böse, die eine von der Gottheit unzertrennliche Tugend ist, von der ewigen Gluth und ihrem Gerichte losgekauft" [2]).

Es erscheint doch nicht zulässig[3]), diese Sätze so umzudeuten, daß auch sie den Zorn nicht als Eigenschaft Gottes, sondern als Reflex des Mißtrauens der Sünder gegen Gott darstellen. Wenn man aber gemäß diesen Anführungen annehmen möchte, Zinzendorf habe in den Jahren 1738 bis 1742 seine Ansicht von der Sache verändert, und sich der theologischen Ueberlieferung gefügt, so scheint eine Aeußerung dazwischen zu treten, welche wieder an die frühere Ansicht anklingt. Auf dem Synodus zu Gotha 1740 hat Zinzendorf[4]) erklärt, Gott in essentia habe keinen Zorn, er habe gar keinen Affect, alle Affecte seien nur effectiv, nämlich sie sind nur im Menschen so. „Der Gott in der Bibel ist der Heiland, der Gott mit uns, der menschlich mit uns handelt. Die Atheisten moquiren sich nur, daß man Gott zornig nennt und den Zorn in sein Wesen setzt; und das kann man ihnen wohl lassen, wenn sie uns nur eingestehen, daß der Gott mit uns, wenn er mit unseren Bosheiten zu thun hat, Zorn beweist." Indessen ist in diesem Satze doch die Rückkehr zu den früheren Aeußerungen nicht deutlich genug. Vielmehr berichtigt Zinzendorf hier nur die sonst ausgesprochene Vorstellung, daß die Strafgerechtigkeit oder der Zorn als fundamentales Attribut Gottes seiner Gnade übergeordnet sei. Anstatt dessen deutet er den Zorn in der geschichtlichen Offenbarung der göttlichen Gnade als eine untergeordnete Bedingung für die Art ihrer Vollziehung, „als die Widrigkeit wider alles

---

1) Berlin. Reden S. 90. H. Plitt a. a. O. I. S. 293 giebt die unterstrichenen Worte in der veränderten Form: „die Urgerechtigkeit zu begütigen". Das ist doch nicht erlaubt.

2) Sonderbare Gespräche zwischen einem Reisenden und anderen Personen von allerlei in der Religion vorkommenden Wahrheiten (1739) S. 148 ff.

3) Wie Becker a. a. O. S. 353 zu thun unternimmt.

4) Bei Becker S. 353 aus handschriftlicher Quelle.

Böse in der Gottheit." Diese Veränderung hat keine andere Bedeutung, als daß Zinzendorf zwischen der Aufstellung der rechtgläubigen Theologen und der Ansicht abgewechselt hat, welche den Reformatoren eigen gewesen ist. Es steht ja nun mit dieser Betonung des göttlichen Zornes nicht im Widerspruch, daß als Beweggrund Gottes zur Erlösung durch den Tod Christi seine Liebe zu den Sündern ausgesprochen wird [1]). Denn hiebei war die Erinnerung an Röm. 5 maßgebend. In den Discursen über die Augsb. Confession geht Zinzendorf auf die Frage nach dem Zorn Gottes gar nicht ein. Er begnügt sich mit dem Satz, daß Christus für die Erbsünde allein gelitten habe. „Die Erbsünde mußte gebüßt werden." Das ist der Sinn der Satisfaction. „Die wirkliche Sünde wird nicht mehr gebüßt, sondern vergeben; dafür ist im Opfer Christi Gnade und Freiheit zu finden." Indem Zinzendorf das Verfahren Dippel's (aber auch aller rechtgläubigen Theologen), in der Lehre von der Versöhnung die Menschen an Gott und den göttlichen Eigenschaften zu messen, als Anzeige eines kleinen Geistes bezeichnet, verzichtet er auf die Vergleichung des Leidens Christi mit der Gerechtigkeit oder dem Zorn Gottes. „Die Geistermenschen nämlich, zu denen er sich selbst rechnet, haben das zum Grundsatz, daß sie sich ganz außer Vergleichung mit Gott setzen; die wirklichen Genies disputiren nicht. Die hingegen, welche die Satisfaction, die Gott selbst für die Sünde geleistet hat, daß alle Parteien zugleich zufrieden sein müssen, als ungereimt verwerfen, sind nicht weise genug, um so tief zu speculiren, und haben nicht die Gabe zu glauben" [2]). Die Formel von der Satisfaction, welche Zinzendorf hier nicht in die Beziehung auf Gottes Eigenschaften gesetzt wissen will, also wahrscheinlich auf die andere Partei, den Teufel bezogen denkt, soll in beabsichtigter Undeutlichkeit anerkannt werden. Daß Zinzendorf zu solcher fides implicita seine Zuflucht nimmt, scheint zu beweisen, daß er in den verschiedenen Deutungen der Sache, welche er vorher durchgemacht hat, sich nicht mehr hat zurechtfinden können. Aber später ist er allerdings wieder darauf zurückgekommen, worin er Dippel Recht gegeben hatte. „Der Heiland ist eigentlich der beleidigte Theil. Denn sonst hieße es nur, daß alles durch ihn versöhnt würde, und

---

1) Z. B. in der Predigt am 10. Jan. 1746, in 32 Homilieen.

2) Discurse S. 124. 135 ff.

es brauchte nicht auch zu heißen, mit ihm selbst (Kol. 1, 20). Es ist ein Irrthum, wenn man dogmatisch sagt, der Heiland habe den Zorn seines Vaters stillen müssen. Es steht nichts in der Bibel von einem aparten Zorn des Vaters Jesu Christi. Er der Heiland hat Alles mit sich selbst versöhnt." „Der Apostel hat nie eingestanden, daß die Feindschaft bei Gott sitzt, sondern er behauptet, die Feindschaft sitze bei uns. Christus ist für uns gestorben, da wir noch Feinde waren. Er hat uns Feinde versöhnt durch seinen Tod. Alles was das Gericht Gottes an uns fordert, hat er bezahlt, allen Zorn, auch den zukünftigen, hat er abgewendet" [1]). In diesem Ausspruch jedoch ist die Befriedigung eines den Menschen ungünstigen Rechtes Gottes, welchem die Bezahlung Christi entsprochen hat, vorbehalten. Die Ablehnung des Zornes Gottes geschieht also nicht in der Absicht, die juristische Messung der Bezahlung oder Genugthuung Christi auszuscheiden. Demgemäß tritt in der Behandlung dieser Lehre, sowohl in dem Wechsel zwischen den Deutungen des Zornes Gottes, wie in der stetigen aber stets unklaren Hervorhebung der Bezahlung, die Christus in seinem Tode geleistet hätte, dieselbe Hilflosigkeit hervor, durch welche auch Zinzendorf's Bemühungen um die Christologie im Schema der zwei Naturen gekennzeichnet sind.

In der Lehre von der Rechtfertigung [2]) rügt Zinzendorf an theologischen Zeitgenossen, unter denen er den mährischen Bischof Polykarp Müller, früher Schulrector in Zittau namhaft macht, daß sie eine Mitwirkung des Menschen mit dem Erlöser zu jenem Zwecke behauptet haben. Das bezieht sich ohne Zweifel auf die Verschiebung, welche in der Halle'schen Schule beliebt worden ist (II. S. 403). Er schließt diese Auffassung ebenso aus, wie die katholische Ansicht, indem er der Rechtfertigung nur die immediate Uebergebung unseres Seelenheils an das alleinige Verdienst der Wunden Jesu, ohne einiges Zuthun der Werke entsprechend findet. Auf katholischer Seite kennt er noch eine Ansicht, welche auf die Werke verzichtet, aber die Treue gegen den Heiland, die stete Aufopferung an ihn, als die Nebenursache der Seligkeit darstellt. Sollte er hiedurch die Jansenisten bezeichnen wollen, so hat er an

---

1) Seit 1751 zu London gehaltene Predigten I. S. 320. Reden vornehmlich 1756 an die Bertholdsdorfische Kirchfahrt gehalten (3. Aufl.) S. 47.
2) Nach Discurse S. 208—213.

ihnen eine Abwandelung der ausschließlichen Unterordnung unter die Gnade beobachtet, die ihm verborgen geblieben ist, als er in seiner Jugend direct mit denselben verkehrte (S. 204). Er wendet gegen sie ein, man könne nicht treu sein, ehe man selig ist; die Seligkeit aber ist für ihn von gleichem Sinne, wie die Rechtfertigung durch Christus. Als die Hauptsache in der Augsburgischen Confession erkennt er eben, daß man bei dem Werk der Bekehrung, bei dem Werk der Seligkeit von allen Sünden absolvirt wird. Diesen Erfolg bezeichnet Zinzendorf auch noch so, wenn der liebe Heiland erst einmal eine Gestalt im Herzen gewonnen hat, wenn wir Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein sind, wenn wir einmal von ihm zu seiner unsterblichen Sie gezählt sind und in seinen Körper hineingeleibt, und uns von demselben Geiste gegeben ist, dessen Fülle aus des Heilands Seite geflossen ist, dann sind wir treu von uns selbst, wie alle verliebte Herzen. Zinzendorf macht in dieser Aufstellung Gebrauch von dem Gedanken, daß Christus, indem er durch seinen Tod der Erlöser ist, zugleich als das Haupt der Gemeinde wirkt. Das ist ja auch die Bedingung, unter welcher die Rechtfertigung durch Christus als die vorausgehende Ursache der Bekehrung, daß Christus im Herzen Gestalt gewinnt, verstanden werden kann (S. 122). Indessen hat Zinzendorf diese Darstellung nicht erreicht; das ergiebt sich aus der Reihenfolge der Prädicate in dem zuletzt mitgetheilten Satz, welche umgekehrt ausfallen mußte, wenn Zinzendorf den Rückgang zu Luther's Combination gefunden hätte. Im Besitze richtiger Erkenntnißmittel ist er in diesem Falle gewesen; er hat sie nur wieder nicht zu verwenden verstanden. Später bei der Erörterung des 20. Artikels erläutert Zinzendorf die Ausschließung der Verdienste bei der Beseligung, indem er die Jansenisten und die Molinisten einander gegenüberstellt[1]). Jene haben gefordert, es müsse wenigstens ein Anfang der Liebe zu Gott da sein, wenn man Gnade erfahren soll; diese machen die Seligkeit von der Gnade in der Art abhängig, daß, wie das Beispiel des Paulus lehrt, Gott uns mitten im Hasse gegen ihn selig machen kann. Er fügt hinzu, der Molinisten Lehre sei auf das Genauste das, was die Augsburgische Confession enthält. Wenn man damit vergleicht, daß er früher den vollständigen Quietismus abgelehnt hat (S. 408), so hat er denselben auch hier nicht genehmigt. Seine angeführte

1) Discurse S. 253—255.

Aeußerung bezieht sich nur auf die allgemeine Grundlage der Lehre des Molinos. Die specielle Folgerung desselben, daß die Begnadigung durch Gott erfolge, man möge ihn lieb haben oder nicht, hat Zinzendorf schon vorher abgelehnt. Jene Angabe schließt freilich ein seltsames Mißverständniß ein. Gemeint ist ohne Zweifel, daß Molinos bei der Erfahrung der Liebe Gottes in der Contemplation derselben es für gleichgiltig erklärt, ob die Seele andächtig ist oder nicht, ob sie recht oder übel wandelt, ob sie etwas vornimmt oder unbeschäftigt ist, ob sie sich selig oder unselig fühlt. Auf diese Bedingungen aber läßt sich Zinzendorf an dieser Stelle ebenso wenig ein, wie früher. Es darf deshalb auch nicht befremden, daß er die Verneinung der Willensfreiheit im 21. Artikel durch die mystische Verzichtleistung auf den eigenen Willen in der liebevollen Vereinigung mit dem Schöpfer und Heiland erläutert. Diese Aufstellungen überschreiten in Wirklichkeit nicht die Ansicht von der Mystik, welche er früher kund gegeben hat[1]).

Es kann nicht darauf ankommen, Zinzendorf's theologische Gedanken durch alle Lehrtitel zu verfolgen. Seine Auffassung der Kirche und der Buße ist überdies schon oben (S. 253. 289) erörtert worden. Dieses braucht nicht wiederholt zu werden. Die Darstellung also durfte auf die methodischen Grundsätze für die religiöse und die theologische Erkenntniß und auf die Deutung der Person und des Erlösungswerkes Christi beschränkt werden. In der ersten Gruppe tritt die eigenthümliche und werthvolle Einsicht hervor, in welcher Zinzendorf die Entdeckung der richtigen Erkenntnißmethode durch Luther sich zu Nutze gemacht hat, gegen welche die Nachfolger Melanchthon's sich verschlossen haben, und bis zur Gegenwart auflehnen. Die zweite Gruppe von Lehren stellt den-

1) Discurse S. 286 ff. Becker S. 567 äußert gegen die Brauchbarkeit der Discurse zur Darstellung von Z.'s Theologie Bedenken, einmal weil sie in der Absicht gehalten seien, Mystiker und Mennoniten mit der Augsb. Conf. zu befreunden, ferner, weil Z. zu dem Zwecke seine liturgische Poesie mit der Deutung der Lehre vermischt habe. Ich habe diese Bedenken nicht für so berechtigt gehalten, um diese einzige quasi systematisch-theologische Schrift des Grafen bei Seite zu setzen, weil ich nicht finde, daß Z. seinen mystisch gestimmten Zuhörern besondere Zugeständnisse gemacht hat, und weil ich nicht annehme, daß seine liturgische Poesie auf einem andern Blatte steht, als seine lehrhafte Ausführung der Gegenstände, denen auch jene Darstellung zugewendet ist. Beides ist in seiner Conception eben nicht getrennt, also auch für uns nicht trennbar.

jenigen Stoff der Augsburgischen Confession dar, um dessen willen Zinzendorf von jeher seine Zustimmung zu derselben erklärt hat. Wie ungleich zeigt sich nun aber die Leistung des Mannes auf beiden Gebieten! Im ersten Falle bewährt er eigenthümliche Beobachtung und Unabhängigkeit von den hergebrachten Maßstäben; im andern Falle quält er sich in erfolgloser Weise ab, seine Anschauungen in die hergebrachten Schemata der Lehre einzufügen. Da er mit diesen nicht gebrochen hat, so macht seine Theologie nur den Eindruck der Gebrochenheit. Ungünstiger noch muß man über seine kirchengeschichtlichen Kenntnisse urtheilen, und über die Dreistigkeit, mit der er seinen Gegnern die Proben seiner Unwissenheit in der Kirchengeschichte förmlich ins Gesicht warf. Es ist zu erinnern an die Legende über die apostolische Herkunft der mährischen Brüdergemeinde (S. 240), und an die Fabel von der Ordination des lutherischen Pfarrers in Wetzlar durch einen katholischen Prälaten (S. 310). Dazu kommt die Definition des Donatismus[1]): „Ein donatistischer Theologus ist ein in officio publico stehender Mann, der aus einem Personalhaß gegen einen andern Bischof oder sonst angesehenen Theologum seiner Religion die ganze Religion lieber in Confusion läßt, als von seinem Privathaß absteht." Damit hatte Zinzendorf einen Ketzernamen für seine Gegner ausgeprägt. Um die geschichtliche Richtigkeit desselben machte er sich keine Sorge.

---

55. Die Brüdergemeinde bis zum Ende des 18. Jahrhunderts.

Die allgemeinen Geschäfte der Gemeinde, welche nach Zinzendorf's Tode von den zwei bestehenden Collegien, der Rathsconferenz und dem Directorialcollegium fortgeführt worden waren, gingen zu Anfang 1762 in die Hände der Engen Conferenz über, welche bis zur nächsten Synode die Leitung übernahm. In diese Behörde trat gegen Ende des genannten Jahres Spangenberg, welcher seit 1744 mährischer Bischof, eben aus Pennsylvanien zurückkam, wo er die letzten acht Jahre zugebracht hatte. Seitdem er 1735 sich der Brüdergemeinde angeschlossen hatte, war er überwiegend in America und in England beschäftigt gewesen, und

1) Kreuzreich S. 82.

hatte sich in Deutschland längere Zeit nur 1739—40 und 1750—51 aufgehalten. Wenn man Oetinger Glauben schenken darf, welcher im September 1736 von Herrnhut aus an Steinhofer schreibt, Zinzendorf denke, Spangenberg werde ihn bei der Gemeinde aus dem Sattel heben[1]), so war die Eifersucht des Grafen der Grund, warum Spangenberg seine Beschäftigung ganz überwiegend im Auslande fand. Es ist erzählt worden, daß derselbe in Pennsylvanien sich die Achtung der Sectirer, insbesondere das Lob des Separatisten Gruber erworben hat (S. 363). Dies läßt erkennen, daß Spangenberg das entschiedene Streben nach Heiligung, welches seine ursprüngliche Stellung bezeichnet (II. S. 427), auch als Anhänger Zinzendorf's nicht aufgegeben hat. Als nun nach seinem Abgang von Pennsylvanien David und Anna Nitschmann 1740 dort sich durch ungünstige Aeußerungen über Spangenberg bemerkbar machten, so werden dieselben vielleicht weniger aus Neid gegen seine Erfolge, als aus Mißbilligung des asketischen Ernstes hervorgegangen sein, durch welchen er sich den Separatisten und Sectirern empfahl. Hiemit trifft zusammen, was Regnier[2]) aus dem Munde eines jungen Streiters erzählt, der ihn in Surinam ablöste, Spangenberg habe 1740 sich bei der Gemeinde in Marienborn bekehrt, nachdem er aus Pennsylvanien wiedergekommen sei; zuvor sei er nur ein alter Scheinheiliger gewesen; jetzt sei er ein wichtiger Bruder, den der Graf sehr lieb habe, und den er zu bedeutenden Sachen gebrauchen könne. Diese Veränderung wurde damit in Verbindung gebracht, daß Spangenberg damals die verwittwete Eva Maria Immig, geborene Ziegelbauer geheirathet hat, welche schon in Dresden mit Zinzendorf bekannt gewesen, und 1727 mit ihrem ersten Mann, einem Rechtsgelehrten, nach Herrnhut gezogen war. Daß nämlich Spangenberg in den übermüthigen Ton des Grafen und in die übertriebene unwahre Art eingegangen ist, in welcher derselbe sich und seine Gemeinde als Gegenstand von Verfolgungen darzustellen pflegte, beweist ein Brief, den er aus Harwich 3. März 1743 an Steinmetz geschrieben hat[3]). Er beantragt darin ein Colloquium zwischen den Hallensern und der Brüdergemeinde, unter der ausgesprochenen

1) Lebensbeschreibung, herausg. von Ehmann S. 504.
2) Bei Fresenius I. S. 343 ff.
3) Bei Fresenius II. S. 167 ff.

Voraussetzung, daß jene sich dagegen sperrten. Er verlangt es, damit Zinzendorf gerechtfertigt werde, den seine Gegner wie ein dürres Holz entweder mit Füßen treten oder zerbrechen und ins Feuer werfen. Dann sagt er wieder, die Brüder könnten auch ohne Colloquium bestehen, denn sie würden vom Heiland legitimirt, aber die Hallenser bedürften jenes Mittels, damit die unter ihnen schleichenden schändlichen Gräuel im Stillen aus dem Wege geschafft würden. Die beiden Argumente passen nicht zu einander. Aber wie soll man glauben, daß es Spangenberg mit seinem Vorschlage Ernst gewesen ist, da er gleich damit anfängt, unter Laodicea verstehe er das pietistische, separatistische und quäkerische Gesindel, welches freilich mit Philadelphia nicht harmoniren könne, sondern demselben direct widerstrebe. Und doch soll zwischen beiden ein Colloquium amicum stattfinden, damit nicht etwa die Obrigkeit sich darein legt und einen Befehl giebt, entweder die Einwendungen gegen die Brüder zu verificiren oder sich selbst auf den Mund zu schlagen. Ist Spangenberg nach der unter den Brüdern gangbaren Annahme früher ein Scheinheiliger gewesen, so ist die vorliegende Probe seiner Bekehrung allerdings von jedem Schein der Heiligkeit entfernt. Er hat nachher das Verhalten Zinzendorf's in der Sichtungszeit sehr deutlich mißbilligt, obgleich er den Thorheiten jener Zeit räumlich fern gerückt war. Allein er hat in seinen Vertheidigungsschriften[1]) für Zinzendorf dessen sämmtliche bedenkliche Ansichten, einschließlich deren über die Trinität auf sich genommen. So lange der Graf lebte, hat sich Spangenberg völlig mit demselben in Einklang gesetzt. Er hat auch in seiner Lebensbeschreibung des Grafen alles unterdrückt, was den Eindruck des Heiligenbildes und den der vollen Machtvollkommenheit des Stifters über die Brüdergemeinde stören konnte. Er hat also die Pietät und Unterwürfigkeit gegen denselben unverbrüchlich bewahrt. Dennoch ist es der ursprünglich von Zinzendorf abweichenden Charakterart Spangenberg's zuzuschreiben, daß dessen Stiftung in einer achtbaren Gestalt befestigt und vor Rückfällen in die fehlerhafte Haltung in den vierziger Jahren bewahrt geblieben ist. Dazu kommt, daß schon vor dem Ablauf des

1) Darlegung richtiger Antworten auf mehr als 300 Beschuldigungen gegen den Ordinarium fratrum. Declaration über die früher gegen uns ausgegangenen Beschuldigungen. 1751. Apologetische Schlußschrift. 1752.

Jahrhunderts die mährische Eigenthümlichkeit verschwunden ist. Es ist von dem mährischen Tropus nicht mehr die Rede, seitdem die erste Generation der Exulanten ausgestorben war. Ein deutliches und directes Bild der Gemeinde ist allerdings nicht zu erreichen, seitdem die mannigfachen Streitschriften mit dem Jahre 1752 ihr Ende erreicht hatten. Die vorliegenden gedruckten Quellen, Schriften aus der Brüdergemeinde selbst, verrathen für die Zeit seit dem Ende der Sichtung keine in der Gemeinde stattgefundenen Unebenheiten, obgleich das Zeugniß der Synodalbeschlüsse dafür eintritt, daß Störungen und Mißhelligkeiten auch nach des Grafen Tode in der Gemeinde vorgekommen sind. Erheblich aber werden diese Schwierigkeiten nicht gewesen sein, wahrscheinlich auch nicht besonders charakteristisch. Der Berichterstatter also hat sich darauf zu beschränken, die officiellen Kundgebungen der Gemeinde bis zum Ende des Jahrhunderts in dem Sinne zu erzählen, daß dieselben für die wirklichen Verhältnisse in der Gemeinde im Ganzen maßgebend gewesen sind. Das Wichtigste ist eben, die grundsätzliche Haltung der Brüdergemeinde zu ihren Aufgaben und zu den Landeskirchen zu erkennen.

Die erste Synode der Brüdergemeinde nach Zinzendorf's Tode, welche zum erstenmale aus Deputirten aller Gemeinden gebildet war, wurde im Jahre 1764 gehalten. Ihr wird eine hohe Bedeutung mit Recht beigelegt. Der Bericht über sie[1]) vergegenwärtigt sehr genau die Stellung, welche die Gemeinde sich gegeben hat. Die Synode hat sich von Neuem zu den Lehrartikeln der Augsburgischen Confession, welche vorgelesen wurden, bekannt, besonders zu der Lehre von dem Verdienst des Lebens und des Leidens Jesu als der einzigen Haupt- und Grundwissenschaft. Dabei wird darauf Werth gelegt, daß auch der Theil des Evangeliums aufgeschlossen ist, wie die Heiligung der Seele und des Leibes aus dem Verdienst Jesu zu verstehen und in That zu setzen ist. Daneben ist von großer Wichtigkeit die Erklärung, daß die Gemeinde das von Gott bereitete Volk sei, dem Geiste zu widerstehen, der in die Welt ausgegangen ist, die Lehre von Jesu Versöhnung zur Fabel zu machen. Mit gesteigertem Selbstgefühl bezeugt die Synode diesem Geiste gegenüber den Beruf der Gemeinde, Christi Tod zu verkündigen, bis er kommt. Wenn diese Lehre, was Gott verhüte, auch allenthalben verlöschen sollte, so

1) Bei Cranz a. a. O. S. 775 ff.

müsse sie in einer Gemeinde Jesu als ein Kleinod, wie ehemals bei den Juden die heilige Schrift, bewahrt werden. Es ist sehr merkwürdig, daß die Brüdergemeinde damals schon diese Erklärung abgegeben hat. Da es den Herrnhutern ohne Zweifel ebenso wie vorher ihrem Stifter auf die Straffatisfaction ankam, so ist zu beachten, daß 1764 nur erst Dippel's Argumente gegen jenen Lehrpunkt vorlagen. Erst 1777 folgen Semler und Gruner mit ihrer Bestreitung. Deshalb ist jene Erklärung als Zeugniß für die auch sonst bekannte Thatsache zu verstehen, daß Dippel's Ansicht unter Gebildeten und Ungebildeten weite Verbreitung gefunden hat. Indem die Brüder sich geloben, dieser Richtung, wo sie auftreten möge, den Widerpart zu halten, geben sie sich eine kirchengeschichtliche Bedeutung, deren Wirkungen hervortreten, wo immer die Straffatisfaction Christi als die nothwendige Bedingung der Versöhnung der Menschen mit Gott vorgetragen wird.

Andererseits setzt die Synode den Anspruch der Brüdergemeinde fort, eine Versammlung von lauter lebendigen Gliedern Christi zu sein, die von ihm als Haupt regiert werden, indem er auch selbst die Diener ordnet und einsetzt. Diese Deutung der Brüdergemeinde soll jedoch nicht ausschließen, daß sie eine Schule und ein Lazareth von Christo zugehörigen Kranken ist, da man mit manchen Leuten Geduld haben und sie mit Erbarmen selig machen muß. Das ist in aller Kürze eine sehr bezeichnende und deshalb werthvolle Auskunft. Diese Selbstbeurtheilung stimmt nicht mit der Erklärung der Gemeinde in dem Notariatsdocument von 1729 überein, daß deren Glieder nach dem Wort Gottes heilig leben (S. 247). Von diesem Satze ist sie durch Zinzendorf 1734 zu dem fortdauernden Interesse an der Versöhnung und der entsprechenden Betonung der fortdauernden Sünde (S. 290) hinüber geführt worden. Wenn jedoch der Anspruch festgehalten wird, daß man sich durch eine an allen Theilnehmern wahrnehmbare Lebendigkeit oder Activität im christlichen Leben auszeichne, und wenn hienach der Werth der Brüdergemeinde im Gegensatz zu den Kirchen und zu dem lutherischen Begriff von der Kirche bestimmt wird, so fragt sich, was in der Brüdergemeinde jenem Anspruch entsprach. Es ist offenbar zweierlei. Zunächst ist gemeint die allen Gemeindegliedern gemeinsame Contemplation der Versöhnung durch Christus, deren vorherrschend ästhetischer Werth durch die liturgischen Einrichtungen zu gemeinsamer Empfindung

gebracht wird. Dazu aber kommt die gemeinsame Richtung der Gemeindeglieder auf den Dienst der Mission zur Verbreitung des Reiches Gottes. Hochmann und Canstein hatten die Bekehrung so verstanden, daß man daraus keinen andern Beruf ableiten könne, als den des Missionsdienstes von directer oder indirecter Art. Demselben Grundsatze gemäß widmete sich eine ganze Gemeinde, wie es auch die Synode ausspricht, direct oder indirect der Bekehrung der Heiden, der Sammlung der Frommen in den Landeskirchen, der Erziehung der Jugend. Hiedurch wurde das Interesse Aller so bestimmt, daß jeder auch in der Uebung von Gewerbe und Handel zur Lösung jener Aufgaben mitthätig sein durfte. Die Gemeinde, welche übrigens in ihren abgesonderten Wohnorten und bei bescheidener Lebensweise allerlei sittlichen Nachtheilen entzogen war, besaß an der bezeichneten Aufgabe ein starkes Motiv zu rechtschaffenem Lebenswandel, ein Motiv der Freiheit, welches der gesetzlichen Heiligkeit an Werth und Wirkung überlegen ist. Außerdem an Wahrhaftigkeit. Denn es steht wohl in Einklang, daß die Synode die Sünde als durchgehendes Merkmal der Brüdergemeinde betont, und doch nur manche Mitglieder derselben als solche bezeichnet, mit denen man Geduld haben muß, da die große Menge ihr Leben nach der christlichen Regel führt.

Man möchte dieser Erklärung gegenüber fragen, wo denn die Disciplin geblieben ist, welche der Geduld mit solchen Mitgliedern eine Grenze setzen durfte. Jedoch scheint die Excommunication möglichst fern gerückt, und die Disciplin nur in den geringeren Graden, also durch seelsorgerische Behandlung ausgeübt worden zu sein, wie das schon früher bemerkt worden ist (S. 258). Wie müssen wir aber uns solche vorstellen, welche die Geduld ihrer Brüder herausforderten? Doch wohl als Charaktere der Art, in welchen die ästhetisch-liturgische Bereitschaft das Uebergewicht über den praktischen Gemeinsinn hat, welche, wenn sie auch nicht lasterhaft sind, durch ihren gottesdienstlichen Eifer sich von der Anstrengung und Aufrichtigkeit dispensirt achten, welche die Arbeit im Dienst der Gemeinde erfordern würde. Es ist leicht vorzustellen, wie ein so enger Kreis durch das Vorhandensein solcher unzuverlässigen und vordringlichen Leute gestört werden mußte. Allein schwerer verständlich ist der Schluß der Erklärung der Synode über diese Klasse von Brüdern, nämlich, daß die Gemeinde mit denselben nicht blos Geduld haben, sondern auch sie mit Er-

barmen selig machen muß. Das ist ein seltsamer Vorsatz, dessen nächste Analogie nicht sowohl in dem Ablaßinstitut der römischen Kirche, als in Gichtel's Melchisedekischem Priesterthum vorzuliegen scheint. Oder soll das Erbarmen der Gemeinde dem Erbarmen Gottes äquivalent sein und für dasselbe eintreten dürfen? Es wäre peinlich, zu einer solchen Erklärung greifen zu müssen, welche an die bedenklichsten Entstellungen des Christenthums erinnert. Indessen wird man annehmen dürfen, daß der Satz in einer gewissen Verkürzung den Gedanken ausdrücken soll, daß die Gemeinde durch milde Behandlung die Irrenden auf die selig machende Gnade Gottes zurückführen wird. Denn allerdings knüpft sich an die Charakteristik der Brüdergemeinde, zu welcher die Erklärungen der Synode von 1764 den Anlaß geben, der Eindruck, daß dieselbe durch das Ableben Zinzendorf's eine gesundere Haltung gewonnen hat. Sie stellt sich als eine von den großen evangelischen Kirchen unterschiedene Gesellschaft lebendiger, d. h. nach einer gewissen gemeinschaftlichen Activität bestimmter Christen dar, welche keinen gesetzlichen Zug an sich trägt, sondern durch ihre ästhetische Frömmigkeit und ihren freiwillig übernommenen Missionsberuf allen bisher vorgekommenen Separatisten und Sectirern fern tritt. Diese Gemeinde verdankt freilich alle ihre Eigenthümlichkeiten, namentlich ihre Abweichung von der alten Brüdergemeinde, ihrem Stifter. Aber während bei dessen Lebzeiten seine Launen und seine Charakterfehler in ungünstiger Weise, aufregend und abspannend zugleich auf die Gemeinde eingewirkt haben, ist sie nach seinem Tode alsbald selbständig ihrer Stellung und ihrer Aufgaben gewiß geworden. Hiezu ist noch nöthig aus den Beschlüssen der Synode nachzutragen, daß dieselbe insbesondere die Aufgabe hervorhebt, in Ausführung von Joh. 17, 21 alle Kinder Gottes in Liebe und Einigkeit zu bringen und zu erhalten, und alle Religionszänkereien zu vermeiden. Es ist wohl zu merken, daß hier nicht die Union der Kirchen ins Auge gefaßt wird, sondern nur die Sammlung der in den Landeskirchen vorhandenen Bekehrten zu solchen Societäten, mit denen die Brüdergemeinde in Verbindung zu treten vermag, weil sie ihr gleichartig sind. Dabei wird die Einführung der herrnhutischen Verfassung in solche Societäten abgelehnt, vielmehr die treue Anhänglichkeit derselben an ihre Kirchen und deren Verfassung vorgeschrieben. Hingegen wird ihnen zugemuthet, die in der Brüdergemeinde übliche Sorgfalt in dem Umgang beider

Geschlechter anzunehmen. Jedenfalls wählte sich die Brüdergemeinde bei ihrer beabsichtigten Wirkung auf die Landeskirchen das bequemere Theil; die Bekehrung der Menschen überließ sie den ordentlichen Dienern der Landeskirchen. Hiezu waren die Brüder entweder zu vornehm, oder sie trauten sich selbst nicht die Kraft zu, mit ihrem ästhetisch ausgeprägten Evangelium bei solchen etwas auszurichten, welche nicht mit vollem Einverständniß ihnen entgegenkamen.

Sehen wir hievon ab, so könnte man sich jene Grundsätze über die Sammlung von Societäten Erweckter in den Landeskirchen vielleicht gefallen lassen. Nur haben die Brüder nicht überall sich nach denselben gerichtet. Das führt uns wieder nach Livland zurück[1]). Dort waren trotz der 1743 erfolgten Ausweisung der Herrnhuter einzelne Brüder geblieben, die allerdings kein Aufsehen gemacht haben. Nun ertheilte Katharina II. den Brüdern 1764 einen Gnadenbrief, der ihnen erlaubte, sich im russischen Reich niederzulassen und anzubauen, und ihnen, wie allen Ausländern nicht griechischer Confession, vollkommene Gewissensfreiheit zusicherte. Es war dabei auf Anlegung von Colonieen abgesehen, wie der seit 1766 in der Nähe der Wolga entstandene Gemeindeort Sarepta ist. Indessen fanden die in Livland und Esthland in Privatstellungen lebenden Brüder sich durch jene Concession ermuthigt, in jenen Provinzen die Organisation von Gruppen Erweckter mit allen herrnhutischen Einrichtungen, wenn auch möglichst geheim wieder aufzunehmen. Im Jahre 1767 deckte eine Untersuchung die Wirksamkeit eines Arztes Königsöhr auf, welcher seit 1745 in Erastfer lebte, welcher Versammlungen und Liebesmahle gehalten und mit Arbeitern und Helfern aus der lettischen Bevölkerung verkehrt hatte. Der Generalgouverneur Browne hat dagegen ein Verbot gerichtet mit der ausdrücklichen Erklärung, daß der Gnadenbrief der Kaiserin den Brüdern nicht die Freiheit gewähre, zum Nachtheil der evangelisch-lutherischen Kirche Proselyten zu machen. Nichts desto weniger wurde das Unternehmen fortgesetzt. Für die Zeit um 1785 wird bezeugt[2]), daß der Zuwachs der Societäten der Erweckten ungemein stark gewesen sei,

---

1) Vgl. Harnack a. a. O. S. 174 ff. Plitt a. a. O. S. 161.

2) Fortsetzung von Cranz Brüderhistorie (von J. K. Hegner). Dritter Abschnitt S. 157. Vierter Abschnitt S. 278 ff.



namentlich auf den Inseln Oesel und Dagö und in der Gegend von Leizen. Die Brüder, welche dorthin gerufen wurden, trafen zweckmäßige Einrichtungen zu ihrer gemeinschaftlichen Erbauung; man brauchte dabei die möglichste Vorsicht, um Aufsehen zu vermeiden. Dabei wird nicht verhehlt, daß seit 1747 ein Presbyter Hesse in Livland gedient hatte, nach dessen Tode sogleich ein anderer Aufseher ernannt worden war. Für 1793 wird bezeugt, daß das große Werk Gottes unter den Letten und Esthen, welches unter der Bedienung der Brüder so viele Jahre einen gesegneten Fortgang gehabt habe, jederzeit ein wichtiger Gegenstand der Berathung der Direction der Unität gewesen sei. Dieselbe hat deshalb in jenem Jahr den Bruder J. Chr. Quandt ausgesendet, um jenes Werk einmal näher zu besehen. Es wird besonders hervorgehoben, daß derselbe sowohl in Livland als in Esthland sich die lettischen Nationalgehilfen, einmal gegen 300 an der Zahl, hat vorstellen lassen, welche unter Anleitung der Brüder die Aufsicht über die Erweckten aus ihrer Nation führen, ihnen Versammlungen halten, neue Mitglieder aufnehmen. Im Jahre 1818 wird die Zahl der Societäten auf 144, die der Theilnehmer auf mehr als 31,000 angegeben. Kann man nun annehmen, daß diese Gruppen von Erweckten, indem sie in ihrer lutherischen Kirchenverfassung blieben, gerade treue Religionsleute gewesen sind? Es ist außer Zweifel, daß die Leiter der Brüdergemeinde es hiemit ernst meinten, auch aus dem Grunde, daß durch den Austritt der Societäten aus den Landeskirchen ein zu starker Zuzug zu den Gemeindeorten eingetreten sein würde[1]). Allein jene Zumuthung an die Societäten, treue Religionsleute zu sein, kann keine leichte Aufgabe enthalten haben, da immer wieder darauf Werth gelegt und der Verdacht des Separatismus abgelehnt wird[2]). Separatismus im vollständigen Sinn ist ja auch vermieden worden; aber latenter Separatismus ist die unumgängliche Folge der in den Societäten unter der directen Leitung von Letten und Esthen befolgten Methode der Gemeinschaft gewesen. Wenn es eines besondern Aufnahmeactes bedurfte, um in die Societät einzutreten, und wenn derselbe dahin gedeutet wurde, daß die Gemeinde den neuen Genossen in den seligen Gnadenbund auf-

1) Cranz a. a. O. S. 622.
2) Harnack a. a. O. S. 200 ff.

nehme, und ihm Erbe und Recht im Hause Gottes zu genießen gebe[1]), so ist das ein einfacher Widerspruch zu den Bedingungen, unter denen einer der lutherischen Kirche angehört. Demgemäß sind die Mitglieder dieser Societäten in die Lage versetzt, die Institution der lutherischen Kirche, auch wenn sie fortfuhren, in ihr die Predigt zu hören und die Sacramente zu empfangen, geringer zu achten als ihren engern Zusammenhang, der ihnen durch die Besonderheit desselben werthvoll ist. Um so mehr aber werden sie darin bestärkt worden sein, als sie in den Societäten unter der ausschließlichen directen Leitung von Volksgenossen standen und die Aufsicht der deutschredenden Diakonen aus der Brüdergemeinde so gut wie gar nicht empfanden. Durch jenen Umstand wurden die lettischen Societäten innerlich in den bestimmtesten Gegensatz gegen die deutschen Pastoren gebracht, welche ihnen als Glieder des herrschenden Volkes fremd waren, und welche ohne ihr Verschulden durch die große räumliche Ausdehnung ihrer Amtsbezirke nach wie vor verhindert wurden, dem unterworfenen Volke seelsorgerisch nahe zu treten. In Livland und Esthland ist also durch diese Seite der Sache eine solche Complication herbeigeführt, daß die herrnhutische Mission nothwendig zur Untergrabung der Landeskirche beigetragen hat[2]). Das ist den Umständen gemäß auch schon für das 18. Jahrhundert wahr, wenn auch die lutherischen Pastoren erst viel später auf den Schaden aufmerksam geworden sind, nachdem 1817 Kaiser Alexander I. die lutherische Kirche in den Ostseeprovinzen der Mission der Brüdergemeinde officiell ausgeliefert hatte, weil er diese für das Muster einer christlichen Gemeinde angesehen hat. Eine Gemeinde, welche vorgeblich nur aus lebendigen Christen besteht, ist eine Organisation entgegengesetzter Art, als eine Landeskirche. Wenn also jene die ihr gleichartigen Personen in den Landeskirchen unter dem Vor-

---

1) Harnack S. 228. Die Angabe gilt auch für die Zeit vor 1817.

2) Die Frage bei der vorliegenden Erörterung ist eben die, ob die herrnhutischen Societäten in Livland mit der Treue gegen die lutherische Kirche im Einklang gewesen sind. Ob nicht abgesehen davon die Arbeit der Brüdergemeinde an den Letten wohlthuend und segensreich gewesen ist, ist eine andere Frage, die man bejahen kann, auch wenn man die erste verneint. Allein ich lasse mir die zweite Frage nicht stellen, weil ich nicht im Stande bin, sie mit Gründen zu beantworten. Sie gehört auch nicht in die geschichtliche Aufgabe, welche vorliegt.

wande, daß es lebendige Christen seien, sammelt und organisirt, so bedarf es noch nicht einmal der herrnhutischen Aemter und Einrichtungen, um solche Gruppen auf latenten Separatismus hinauszuführen. Man darf sich auch durch das glatte Aussehen und die Zurückhaltung dieser Kreise nicht täuschen lassen; bei gegebener Gelegenheit werden sie sich zu Herren der Landeskirche machen und deren Ordnung zerrütten. Im Vergleich damit ist der formale Separatismus für die evangelischen Kirchen erwünschter. Das hat schon die Geschichte des Pietismus in der reformirten Kirche erwiesen (I. S. 347).

Die Richtung, welche die Brüdergemeinde in den Beschlüssen der Synode von 1764 für sich festgestellt hat, nämlich der beginnenden Aufklärung sich entgegenzusetzen, findet auch auf der Synode zu Marienborn 1769 ihren Ausdruck. „Je mehr zu unseren Zeiten der Pelagianismus oder die irrige Meinung von den natürlichen Kräften des Menschen, sich selbst zu bessern, die Oberhand zu gewinnen scheint, desto mehr halten wir darauf, daß die Lehre von dem Verderben der menschlichen Natur rein und lauter unter uns getrieben werde.“ Ebenso deutlich, wie in diesem Vorsatz erscheint die Abweichung von Zinzendorf's Zeit in dem Beschluß, die Lesung der heiligen Schrift nicht blos für den Privatgebrauch zu empfehlen, sondern sie auch im Kreise der Gemeinde wiederherzustellen, d. h. einzuführen. Man nimmt sich auch vor, bei Verkündigung des Rathes Gottes zu unserer Seligkeit auch auf die Früchte des Glaubens zu dringen und die Moral Jesu und der Apostel zu treiben. Für den Unterricht der Jugend wird den Lehrern der Gemeinden besondere Sorgfalt anempfohlen, und die einfältige Nachfolge Jesu in der geringen und armen Gestalt als die Bedingung für die Lösung der Missionsaufgabe der Gemeinde und als deren einziger Ruhm anerkannt. Diese Grundsätze reichen aus, um die Erscheinung der Gemeinde fortan auf das Bestimmteste von der Gestalt zu unterscheiden, welche sie unter der Leitung Zinzendorf's gehabt hat. Denn es ist Spangenberg und seinen Genossen gelungen, die Brüdergemeinde in die 1769 festgestellte Richtung zu bringen. Auf den folgenden Synoden von 1775. 82. 89. 1801 ist es nicht mehr nöthig gewesen, solche Grundsätze aufzustellen, wie 1764 und 1769. Die Synode dieses Jahres macht auch insofern Epoche, als sie die Unitäts-Aeltesten-Conferenz als oberste Behörde eingesetzt hat, welche seitdem besteht. Endlich aber

haben die Beschlüsse dieser Synode wahrscheinlich dazu beigetragen, den Abstand zwischen der Brüdergemeinde und dem Halle'schen Pietismus aufzuheben. Es war im Jahre 1770, als Bogatzky sich durch den Herrn von Peistel überzeugen ließ, daß er in der Hauptsache mit der Brüdergemeinde einig sei (II. S. 570). Demgemäß ist zu vermuthen, daß die Gesinnungsgenossen von Bogatzky, welche über jenes Jahr hinaus nicht mehr zu unserer Kunde kommen, sich den Societäten beigesellt haben, welche überall mit Herrnhut in Verbindung standen.

Gemäß den Grundsätzen, welche 1764 und 1769 von den Synoden in Marienborn aufgestellt worden sind, hat die Brüdergemeinde ihr stilles Dasein geführt, ihre Heidenmissionen ausgedehnt, und einen Damm gegen die Aufklärung gebildet. In einem wahrscheinlich an Oetinger gerichteten Brief von 1778 spricht Spangenberg[1]) aus, daß die Brüder keinen Beruf haben, durch besondere Streitschriften das Evangelium gegen die Neuerer, welche den Grund einreißen, zu vertheidigen. Denn durch Disputiren werde die Wahrheit nicht aufrecht erhalten, sondern durch das Bekenntniß der That und des Lebens. Dieses konnte Spangenberg auch in der Erinnerung an Zinzendorf's und seine eigenen Streitschriften behaupten, welche für die Brüdergemeinde keine Gunst bei den draußen Stehenden gewonnen haben. Denn überhaupt gehören alle Bestrebungen des Grafen, seine Stiftung zu rechtfertigen, vielmehr zu den Documenten seines Ehrgeizes, als daß sie zu der von ihm behaupteten Bestimmung seiner Gemeinde gepaßt hätten. Allein das Jahrhundert war noch nicht abgelaufen, als die stille und bescheidene Wirksamkeit der Gemeinde, welche sich der Aufmerksamkeit der maßgebenden Kreise nicht aufdrängte, mannigfache Anerkennung nicht blos bei Jung-Stilling (I. S. 535), sondern auch bei dem Göttinger Theologen Gottfried Leß, bei Büsching und bei Friedrich Carl von Moser fand[2]). Und um auch die financielle Lage der Gemeinde nicht unberührt zu lassen, welche 1764 sehr durch Schulden beengt war, so ist zu berichten, daß die Opferwilligkeit der Brüder und ein planmäßiges Unternehmen der Schuldentilgung seit der dritten Synode von

1) Risler, Leben Spangenberg's S. 450.

2) Frohberger, Briefe über Herrnhut, Anhang (1797) S. 124 ff.

1775 diese so schwer empfundene Last bis 1801 so gut wie gänzlich von der Gemeinde abgewälzt hat[1]).

Hier kommt es jedoch vielmehr noch darauf an, den religiösen und theologischen Standpunkt der Gemeinde durch die Analyse von Spangenberg's „Idea fidei fratrum oder kurzer Begriff der Lehre in den evangelischen Brüdergemeinen“ zu charakterisiren, einer Schrift, welche im Auftrag der Gemeinde geschrieben und 1778 zum ersten Male erschienen ist. Sie ist am nächsten verwandt mit der supranaturalistischen und einfach biblischen Theologie, welche gleichzeitig die Württemberger Reuß, Roos, Storr zur Darstellung gebracht haben (S. 125). Die Weisungen, durch welche Zinzendorf eine Umgestaltung der Theologie nach dem Erkenntnißprincip in Aussicht gestellt hat, das er von Luther entlehnte, hat freilich Spangenberg sich nicht zu Nutze gemacht; aber ganz für ihn verloren sind sie doch nicht gewesen. Als den Erkenntnißgrund für alle religiöse Erkenntniß nimmt er die Bibel an, in der er die beiden Testamente scharf unterscheidet, und das alte deshalb als göttlich anerkennt, weil es die Grundlegung für die christliche Lehre darbietet. Die Hochschätzung der Bibel und die Anerkennung ihrer Göttlichkeit knüpft sich an den Inhalt des neuen Testaments, nämlich an das Evangelium von Jesus Christus, dessen Zusammenhang von der Vergebung der Sünden an durch die Gotteskindschaft, den neuen Gehorsam und die Geduld im Leiden hindurch bis zur Seligkeit im ewigen Leben Spangenberg in einer beherzigenswerthen Uebersicht (§ 18) vergegenwärtigt. Im Vergleich mit dieser Erfahrung von der Bibel wird die Frage als überflüssig erachtet, ob nicht dieselbe auch durch den Trieb und besondern Beistand des heiligen Geistes von den Männern Gottes geschrieben sei. Denn darauf kann man eben nur schließen aus der Erprobung des Werthes ihres Inhaltes für das eigene Leben. Nur in zweiter Linie verweist Spangenberg auf die menschlichen und göttlichen Gründe der Glaubwürdigkeit der Schriftsteller des N. T., und folgert, daß ihre Ausrüstung mit dem heiligen Geist im Ganzen auch für ihre Schriftstellerei gelte. Die Schriften des A. T. aber werden dadurch als göttlich erwiesen, weil der Herr und die Apostel auf sie als die Voraussetzung ihrer eigenen Lehre zurückgehen. Dabei ist die Verschiedenheit des Stils nicht im

1) Einzelnes darüber bei Burckhardt in der RE. XVIII. S. 576 ff.

Widerspruch mit der Göttlichkeit der Schriften, sondern im Einklang. So schwer verständlich auch viele Theile der heiligen Schrift sind, so ist sie in allem dem deutlich, was die Bedingungen der Seligkeit angeht. In diesem Sinne ist das Wort Gottes in der Schrift den Menschen anvertraut. Hierin also kommt Spangenberg mit Reuß überein, und nimmt die Ansicht an, welche vorher die Socinianer und Arminianer vertreten haben. Aber die Motivirung der Göttlichkeit der heiligen Schrift oder ihres so abgegrenzten Inhaltes ist anders als bei Reuß. Dessen Argument hat für Spangenberg nur eine beiläufige Bedeutung. Was dieser vorträgt, ist vielmehr der Gedanke des testimonium spiritus sancti, welcher jedoch nicht mehr als mechanische Wirkung einer durch Vorurtheil gesetzten Beschaffenheit der heiligen Schrift, sondern als lebendige Erfahrung und demgemäß als Erkenntnißgrund des nur auf diesem Wege erreichbaren Werthes der heiligen Schrift verwendet wird. Diese Betrachtung ist ja noch der Auseinandersetzung mit dem andern möglichen Erkenntnißgrund, nämlich der lebendigen Ueberlieferung bedürftig, und derselben muß ihr Ort in der Kirche angewiesen werden. Allein schon in dieser Erörterung beweist Spangenberg, daß er kein rechtgläubiger Theolog mehr ist. Im Vergleich mit M. F. Roos, welcher die Inspiration der Wörter festgehalten hat, verräth er, daß er Zinzendorf's Beurtheilung der Bibel nicht durchaus untreu geworden ist. In dem theologischen Gebrauch der heiligen Schrift berührt er sich im Ganzen mit der gleichzeitigen Württembergischen Schule; es kommt ihm ebenso wie den Theologen dieser Gruppe darauf an, so einfache Sätze, als es möglich ist, mit den Worten der heiligen Schrift selbst zu bilden.

Dabei hat er aber methodische Neuerungen begangen, welche besonderes Interesse gewähren. Spangenberg formulirt erst eine Lehre von Gott als dem Schöpfer und Erhalter aller Dinge und eine Lehre von Jesu Christo, unserem Heilande. Die erste dieser Lehren ist insofern von Zinzendorf afficirt, als Spangenberg erklärt, Christus werde nach der Schrift der Schöpfer aller Dinge genannt, und will damit ausschließen, daß Christus nur die Mittelursache der Welt sei. Aber ebenso stellt er als schriftmäßig fest, daß der Vater Jesu Christi der Schöpfer aller Dinge ist, und enthält sich der Betrachtungen, durch welche Zinzendorf die letztere Erkenntniß zu verdunkeln suchte. Ja er erweist aus einem Kirchen-

lied, daß auch der heilige Geist Gott Schöpfer ist, um sich dabei zu beruhigen, daß Ein Gott und Ein Schöpfer sei. Danach geht die Betrachtung der Eigenschaften Gottes ihren gewöhnlichen Weg; es ist aber sicher eine Entlehnung von Dippel, daß Spangenberg den Zorn Gottes als Erscheinungsform ebenso seiner Liebe wie seiner Gerechtigkeit angesehen wissen will (§ 35. 78). Die Lehre von Christus unserem Heilande beginnt mit der Nachweisung seiner wahren Menschheit; den Satz, daß unser Herr Jesus Christus zugleich wahrer Gott sei, begleitet Spangenberg mit der Bemerkung, welche an Zinzendorf erinnert, dieser Satz sei für die Zeit der irdischen Erscheinung schwer zu fassen, deshalb habe Jesus selbst weniger deutlich darüber geredet, als nach dem Empfang des heiligen Geistes die Jünger. Folgerecht überlegt würde diese Beobachtung dahin führen, daß die Lehre von Christus als unserem Heilande ihren richtigen Ansatz in der Lehre von Christus als dem Stifter und Herrn der an ihn glaubenden Gemeinde findet. In diesem Rahmen ist es möglich, die Gottheit auch für den Stand der Niedrigkeit festzustellen. Der Satz, daß Christus in der Erniedrigung sich des Gebrauchs seiner göttlichen Eigenschaften begeben habe, bleibt auf der Linie, die Zinzendorf behauptet hat. Die Uebernahme der Strafen durch Christus betont Spangenberg ebenso stark wie Zinzendorf.

Nachdem diese beiden Capitel abgemacht sind, läßt Spangenberg einen Paragraphen über Vater, Sohn und heiligen Geist folgen, erklärt aber, es sei nicht nur vergeblich und thöricht, sondern auch gefährlich, die Formel, welche er auch aus der Interpolation in dem johanneischen Briefe belegt, als Anleitung dazu zu verstehen, in die Tiefen der Gottheit und in die unbegreifliche Ewigkeit hineinzudenken. Auch hierin folgt er der Anleitung des Grafen. Darauf läßt er drei Capitel folgen von dem Vater unseres Herrn Jesu Christi, von Jesu Christo dem Sohne Gottes, von dem heiligen Geiste. Dadurch deutet Spangenberg an, daß die trinitarische Formel den Zusammenhang und die Ordnung der abschließenden Offenbarung darbietet. Denn in der Lehre von Gott als dem Vater wird unter dem Vortritt der Regel, daß man den Vater in dem Sohn als dem Ebenbild erkennt, die Erwählung der Gemeinde in Christus vorgetragen. In der Lehre von dem Sohne Gottes kommen Wiederholungen der früheren Beziehungen vor; eigenthümlich aber ist hier der Satz, daß er

unser Herr ist. In der Lehre vom heiligen Geiste kommt dessen Relation zur Gemeinde Christi zur Geltung; nur ist nicht Alles, was sonst über den heiligen Geist vorgetragen wird, auf diese Combination zurückgeführt. Indessen hat Spangenberg in diesen Capiteln dem von Luther entlehnten Gedanken Zinzendorf's, daß es keine Erkenntniß Gottes gebe außer durch Christus als Erkenntnißgrund, einen gewissen systematischen Ausdruck verliehen. Und der Erfolg? Spangenberg sagt (§ 117): „Wenn man Alles, was von dem Vater, dem Sohn und dem heiligen Geist aus der Schrift angeführt ist, zusammen nimmt, so kann man die Frage, ob Gott alle Menschen selig machen wolle, mit einem getrosten Ja beantworten.“ Das mag dahin gestellt bleiben. Aber jedenfalls ist es eine bedeutende und viel versprechende Neuerung, daß Spangenberg, wie es schon vorher (§ 92) vorkommt, den offenbaren Sinn der trinitarischen Formel auf den Rathschluß Gottes von unserer (der Gemeinde) Seligkeit deutet. Die Fäden, welche in diesem Gedanken zu verknüpfen sind, hat er freilich zu einem festen Gewebe nicht verarbeitet; allein er hat sie so weit richtig zusammengelegt, daß seine Darstellung alle Beachtung verdient. Seine Leistung auf diesem Punkte wird nur von ihm selbst dadurch verdunkelt, daß er den Rathschluß zur Seligkeit der Gemeinde Christi nicht in Verbindung mit der Erschaffung und Erhaltung der Welt durch Gott zu setzen vermocht hat. Im Ganzen erhebt sich Spangenberg nicht über Melanchthon's zweite Ausarbeitung der Loci, wo ebenfalls die Gotteserkenntniß durch Christus und die Gotteserkenntniß aus der Welt neben einander gestellt werden [1]). Denn so streng meint es Spangenberg doch nicht mit jenem Gesichtspunkt, daß er nicht annähme, Gott handele mit den Heiden, die das Evangelium nicht hören, nach anderem Maßstabe (Hiob 33, 15), um entweder ihnen Seligkeit zu verleihen oder sie zur Strafe verantwortlich zu machen. Er rechnet auch in die Erbsünde nicht die Verdammniß ein, und behauptet einen sehr weiten Umfang von durchgebildeter und verpflichtender Gotteserkenntniß bei den natürlichen Menschen.

Bei der Deutung der Sünde läßt Spangenberg die Erkenntniß Zinzendorf's vermissen, daß dieselbe, indem sie in der Uebertretung des Verbotes erscheint, eigentlich und im Grunde gegen

1) Vgl. Theologie und Metaphysik S. 57—59.

das schuldige Vertrauen auf Gott verstößt. Hingegen ist er seinem Meister in dem wichtigen Satz treu geblieben, daß die Predigt des Evangeliums die Menschen ebenso zu der Erkenntniß ihrer Sünden, wie zu der des Heilandes führt. Denn die Ueberlegung der Leiden Christi läßt die Sünde als den Gräuel erscheinen, der zu verabscheuen ist. So wenig glaubt Spangenberg daran, daß eine erschöpfende Erkenntniß der Sünde vor dem Glauben an das Evangelium möglich ist, daß er dieselbe in dem Maße sich vertiefen und erweitern läßt, als einer in den Wegen des Heilandes langjährige Treue geübt hat. Indessen bleibt er doch in der Nähe des Halle'schen Pietismus, indem er zugleich den Glauben gemäß der vorausgehenden Sehnsucht nach der Erlösung vom Elend der Sünde verstehen und schätzen lehrt. Die beiden Gesichtspunkte, daß die Sünde nach Maßgabe des Glaubens an Christus richtig geschätzt, und daß der Werth des Glaubens erst aus dem Gefühl des Sündenelendes erkannt wird, sind von Spangenberg nicht ausgeglichen. Nur will er nicht, daß man im letztern Falle das Gefühl des Sündenelends steigern soll, um sich zur Begnadigung zu disponiren, und er weist die letztere nicht in einer passiven Haltung der Gläubigen nach, sondern zeigt die Rechtfertigung um Christi willen in der festen Ueberzeugung, dem innigen Bewußtsein und dem beruhigenden Gefühl auf, daß man in Christus für Gott angenehm ist. So wird der Friede mit Gott erfahren.

Allein nun macht über dieses Ergebniß der Begnadigung hinaus Spangenberg den Anspruch geltend, daß die Liebe zu Gott, als die contemplative Beschäftigung mit demselben eine höhere Leistung sei, als der Glaube (§ 178). Hat er den Werth des Glaubens an dem Frieden mit Gott nachgewiesen, so knüpft er die Freude an die Liebe gegen Gott, obgleich man Frieden und Freude nicht trennen, und der letztern keinen andern Beweggrund im christlichen Leben unterlegen kann, als dem erstern. Im Neuen Testament ist auch durchaus kein Anlaß gegeben, diese Unterscheidung vorzunehmen. Dort ist auch die Liebe zu Gott keine irgendwie hervortretende Zumuthung oder Leistung, und genau betrachtet, ist sie unbestimmterer Ausdruck für den Glauben an Gott[1]), wenn sie nicht, wie im Brief des Johannes, die Werthbezeichnung für die Liebe gegen die Brüder ist. Allein die Anordnung Spangen-

1) Rechtfertigung und Versöhnung II. S. 99. III. S. 552.

berg's hat den Sinn, daß über die reformatorische Ordnung des Glaubens an die Gnade Gottes hinaus auch noch die katholische Ordnung der contemplativen Liebe gegen Gott beziehungsweise gegen Christus aufgerichtet wird. Es ist nichts anderes als der Nachklang der Bernhardinischen Devotion, daß Spangenberg wiederholt den zärtlichen Umgang, die innige Herzensvertraulichkeit mit dem vorschreibt, der aus Liebe sich für uns in den Tod gegeben hat. Dem sollen wir alles klagen, was uns fehlt und uns quält, da er daran Theil nimmt und uns gewiß hilft. Spangenberg rechnet es als Mangel an der Heiligung, wenn man in dieser Uebung zurückbliebe (§ 103. 153. 154. 157. 181). In diesem Verfahren begegnen sich Spangenberg und Bogatzky. Es ist jedoch eine jener Anforderung entgegenstehende Einsicht, daß Spangenberg beim Gebet dem Danken den Vortritt vor dem Bitten einräumt, und bei dieser Uebung alle die Bedingungen in Erinnerung bringt, welche jener Zumuthung des vertraulichen Umgangs mit Gott und der Fertigkeit, vor ihm sein Herz und alle kleinen Sorgen auszuschütten, entgegenwirken. Denn er selbst sagt, wenn erweckte Leute lange Gebete machen, worin sie oft sich selber so viel wie Anderen zu gefallen suchen, so mögen sie zusehen, ob sie nicht Schaden davon haben. Was von solchen Leistungen in Gegenwart von Menschen gilt, wird auch in Hinsicht der gleichen Uebung vor Gott im Verborgenen beachtet werden dürfen.

Für Spangenberg's Lehre von der Kirche endlich wird ein Vorurtheil ihrer Abweichung von der Augsburgischen Confession schon dadurch erweckt, daß Taufe und Abendmahl von jener Darstellung getrennt, zwischen die Lehren vom Glauben und von der Heiligung gestellt, und daß von dem Gnadenmittel des Evangeliums und seiner Verkündigung überhaupt nichts gesagt wird. Beiläufig sei bemerkt, daß das Abendmahl nicht nach Luther's Intention, sondern in einer mit Bucer und Melanchthon übereinkommenden Formel gedeutet wird, nämlich mit dem Genuß des Brotes und Weines sei der Genuß des Leibes und Blutes Christi auf unbegreifliche, deshalb unbeschreibliche Weise verbunden. Daß nun die Lehre von der Kirche nicht nach den Merkmalen der lautern Predigt des Evangeliums und der correcten Spendung der Sacramente, und nicht darauf eingerichtet wird, daß die Kirche durch diese Mittel von Gott in's Leben geführt wird, kann man schon an den ersten Schritten der höchst ausführlichen Erörterung erkennen,

welche Spangenberg dem Gegenstande widmet. Er beginnt nämlich mit einer Darlegung der geschichtlichen Entstehung der Kirche, wie auf Anlaß der Predigt der Jünger die Menschen sich zu Christus bekehrt haben. Er findet nun aber, daß in die Gemeinde derselben, welche der Leib, die Heerde oder das Reich Christi ist, schon zur Zeit der Apostel unrechtschaffene Menschen eingedrungen sind, welche auszuscheiden schon damals, geschweige denn später, nicht die nöthige Sorgfalt geübt worden ist. Indem mit dem Waizen das Unkraut zusammen war, wurden aus den von den Aposteln gestifteten Gemeinden christliche Religionsverfassungen, welche von lebendigen Gemeinden Jesu erheblich unterschieden sind. „Zu einer Religion wird bekanntlich nicht mehr erfordert, als daß die Glieder derselben sich äußerlich zu einer gewissen Lehre bekennen, und über die Art Gott zu dienen mit einander einverstanden sind.“ Man hat, sagt Spangenberg, dergleichen Anstalten, er meint speciell die beiden katholischen Kirchen, nicht zu verachten; aber das Verderben nahm in denselben stetig zu. Indessen bestand unter diesen Umständen die Gemeinde Christi in ihrem eigentlichen Sinn, wenn auch in einer Verborgenheit, daß Niemand sagen kann, wo sie in einer gewissen Zeit gewesen ist. Indessen in den Waldensern und den böhmischen Brüdern sind solche lebendige Gemeinden Jesu im Mittelalter offenbar geworden. Dann kamen die Reformatoren des 16. Jahrhunderts, welche das Evangelium in seiner Lauterkeit vortrugen, und die Grundlehren der heiligen Schrift mit Eifer und Nachdruck trieben. Als solche werden bezeichnet, daß alle Menschen Sünder sind, die sich selbst nicht erretten können, der Helfer aber Jesus Christus ist, durch dessen Versöhnopfer Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit vermittelt werden, demgemäß man auch als Kind Gottes heilig nach dem Evangelium leben kann, und daß Jeder in seinem Beruf und Stand im Namen Jesu seinem Nächsten zu dienen und hierin den rechten Gottesdienst zu üben hat. Spangenberg erkennt an, daß wir noch immer die gesegneten Folgen der Reformation genießen; findet aber den Schaden darin bestätigt, daß seitdem jede Kirche sich für die einzig berechtigte hält, und keine ihre Mißbräuche mindert. Obgleich nun unter ihnen bald mehr bald weniger evangelische Wahrheit anzutreffen ist, so ist doch anzunehmen, daß in jeder Kirche Gott Menschen hat, welche in Einfalt und Wahrheit ihm folgen. Diese zerstreuten Seelen, welche eigentlich der Leib

Christi sind, haben nun keine Ursache, aus ihren Kirchen auszuscheiden, indem sie zugleich verpflichtet sind, die anderen ihnen Gleichen aufzusuchen, um sich mit ihnen zu verbinden. Geschieht aber dieses, so werden sie nicht eine neue Secte, sondern eine Gemeinde Jesu Christi, welche den ersten Gemeinden in allen Stücken möglichst ähnlich werden will. Als eine solche Erscheinung wird nun für die Gegenwart die Brüderkirche proclamirt, welche vom Herrn außerdem noch die besondere Bestimmung empfangen hat, dem stromweise hereinbrechenden Verfall in Lehre und Leben namentlich in der lutherischen Kirche sich entgegenzusetzen, da sie mit ihr die Augsburgische Confession gemein hat, welche selbst feststellt, daß der Unterschied der Ceremonien und Gebräuche die kirchliche Einheit nicht aufhebe.

Das letztere ist richtig, und hienach gemessen, wird die Brüdergemeinde stets auf ein billiges Urtheil bei Vertretern der lutherischen Kirche zu rechnen haben. Allein wenn Spangenberg den Artikel von der Kirche in der Confession sachgemäß verstand, so war er nicht berechtigt, das Verhältniß zwischen der lutherischen Kirche und der Brüdergemeinde nach dem von ihm aufgestellten Gegensatz von Religionsverfassung und lebendiger Gemeinde Jesu Christi zu bestimmen. Die lutherische Kirche legitimirt sich eben als Gemeinde Jesu Christi durch die in ihrer Verkündigung des Evangeliums wirkende Kraft Gottes, welche Glauben hervorruft und Gemeinschaft in demselben stiftet und erhält. Indem die Brüdergemeinde der lutherischen Kirche diesen Werth nicht zugesteht, stimmt sie trotz allen guten Willens mit der Augsburgischen Confession nicht überein, deren Deutung der Sache von ihr nicht verstanden wird. Nun sind zwar in dem Umfang der lautern Verkündigung des Evangeliums mit den Gläubigen Ungläubige und Heuchler vermischt, welche nicht durch rechtlichen Zwang ausgeschieden werden sollen. Indem dieser Umstand dem bekannten Gleichniß Christi entspricht, so wird auch von Spangenberg der Grundsatz anerkannt, daß im Gebiet der Kirche als Rechtsordnung die Scheinchristen mit den ächten zusammenbleiben sollen. Dann aber ist es mit dieser Regel nicht im Einklang, daß Spangenberg die auf Anlaß des Evangeliums sich zum Glauben entscheidenden Menschen dazu verpflichtet, zwar in den Religionsverfassungen mit den anderen verbunden zu bleiben, in den Societäten aber sich gegen sie abzuschließen, um möglichst der ersten Gemeinde Christi ähnlich

zu werden. Das liegt eben weder im Gesichtskreise der Augsburgischen Confession, noch steht es in irgend einer Folgerichtigkeit zu ihrer Ansicht von der Kirche; sondern das ist die sectirerische Ansicht (S. 254). Dieselbe hat aber in der Brüdergemeinde keine solche Ausprägung gefunden, daß dieselbe nicht ausdrücklich erklärte, auch Unkraut in sich zu schließen. Sie hat ja bei ihrem geringen Umfang bestimmte Möglichkeiten und Mittel, solche trübende Elemente niederzuhalten, während in den Landeskirchen das Unkraut sehr viel umfangreicher ist. Allein während in dieser Hinsicht die Brüdergemeinde im Vortheil ist, so stehen die Bedingungen für die Bildung christlichen Charakters in dem einen und dem andern Falle im umgekehrten Verhältniß von Gunst und Ungunst. In kleinen und engen Verhältnissen findet sich kein Bildungsstoff und kein Platz für eigenthümliche Charaktere; es wird auch daselbst kein Blick für Charakteristisches entwickelt. Aus den Biographieen von Risler über Spangenberg und von Ritter über Johannes von Watteville ist keine Anschauung von deren Charakteren zu schöpfen möglich, durch welche die Darstellung der Brüdergemeinde zu bereichern wäre. Je ausführlicher jene Biographieen sind, um so weniger Anziehung üben sie aus; und dabei ist es kaum zu entscheiden, ob es an den geschilderten Personen selbst liegt oder an den Biographen. Hiemit soll nicht über die Bedeutung dieser Männer für ihre Gemeinschaft und über ihre persönliche Aufrichtigkeit und Ehrbarkeit ein Zweifel ausgedrückt werden. Vielmehr wird die achtbare Haltung, welche die Brüdergemeinde unter ihrer Leitung gewonnen hat, darauf zurückzuführen sein, daß die Genossen derselben sich auf einer möglichst gleichen Linie der Charakterbildung zusammenfanden, welche der gottesdienstlichen Fertigkeit, der socialen Abgeschlossenheit und den besonderen Aufgaben der Gemeinde entsprach. Denn der Geschichtschreiber ist durch die Art und den geringen Umfang der zugänglichen Quellen genöthigt, die officiellen Grundsätze der Brüdergemeinde als wirklichen Maßstab der thatsächlichen Verhältnisse in ihrem Schooße gelten zu lassen, da die abweichenden Erscheinungen, auf welche die Synodalbeschlüsse anspielen, durch keine Zeugen deutlich gemacht werden.

Nach der Feststellung der neuen europäischen Ordnung, etwa seit 1817 beginnt die Einwirkung der Brüdergemeinde auf die lutherischen und die deutsch-reformirten Kirchen in der Schweiz deut-

lich an den Tag zu treten; auch in dem württembergischen Pietismus fängt damals das Muster von Zinzendorf's Frömmigkeit an maßgebend zu werden, während in Kornthal nur die politische Stellung der Brüdergemeinden nachgeahmt worden ist. Uebrigens hat die von Zinzendorf verbreitete contemplative Frömmigkeit und seine Ansicht von der lebendigen Gemeinde Jesu Christi seit siebzig Jahren theils das Verständniß des landeskirchlichen Christenthums und das Interesse an demselben geschwächt, theils lassen sich jene Factoren als der maßgebende Untergrund der modernen factiösen Bestrebungen um evangelische oder lutherische Kirchlichkeit erkennen. Der Verlauf dieser Erscheinungen des 19. Jahrhunderts liegt über die Grenze der hier beabsichtigten Darstellung hinaus.

Nachträge zum zweiten Band.

Zu S. 64. In **Samuel Cuno**, Oratorium b. Bernhardi abb. Clarevall. latino-germanicum ex scriptis eius collectum Halis Sax. 1610 sind die Hymnen, also auch der rhythmus de nomine Jesu in deutschen Versen übersetzt.

Zu S. 239. In **Hochhuth's** Abh. über Jane Leade und die philadelphische Gemeinde in England, Zeitschrift für die historische Theologie 1865 wird S. 222 ein Catalogus amicorum in Germania, d. h. ein Verzeichniß derer, welche 1702—1703 als philadelphische Gesinnungsgenossen in Deutschland angesehen wurden, aus einer Handschrift auf der herzoglichen Bibliothek in Gotha mitgetheilt. Unter diesen Freunden wird angeführt: Rosamunde Juliane von Asseburg, ist bei der Baronesse von Reichenbach zu Janshausen bei Dresden.

Zu S. 249. In Zinzendorf's Teutschen Gedichten (Barby 1766) steht als erstes aus 1724 ein Gedicht auf den Tod der Frau Petersen. Sie wird also am Anfang des genannten Jahres gestorben sein. Vgl. **Spangenberg**, Leben Zinzendorf's II. S. 300.

Zu S. 360. Nach **Hochhuth** a. a. O. S. 224 ff. haben die englischen Philadelphier außerdem, daß sie ihre regelmäßigen Versammlungen Sonntags in der Stunde des öffentlichen Gottesdienstes zu halten begannen, gegen Ende 1702 noch Maßregeln getroffen, um einen geordneten Verkehr mit den Gleichgesinnten in Holland und Deutschland zu unterhalten. Hiezu beriefen sie unter dem Titel eines Inspectors den ehemals in Halle Theologie studirenden Johannes Dittmar aus Salzungen. Derselbe sollte über den Fortgang der Societät Berichte erstatten, sich im Einvernehmen mit den sogenannten Pietisten, namentlich mit Francke halten, Friede und Eintracht unter den verschiedenen Ortsgruppen befördern, besonders aber die 44 Artikel zur Annahme zu bringen, in welchen sich die Leiter der Societät in England verglichen ha-

ben, auch zu dem Zweck, ein gemeinsames Capital aufzurichten, womit die Glieder unterhalten und andere wichtige Vorhaben ins Werk gesetzt werden. Aus diesen Aufträgen Dittmar's wurde nun nichts. Petersen erklärte sich gegen die financielle Auflage, da man in Deutschland nicht reich sei, wie in England (Briefe aus dem Sommer 1703). Ferner trat Gichtel dem Dittmar schroff entgegen, da er durch dessen hochmüthiges Benehmen verletzt wurde, und dieser vergalt ihm durch ein schriftliches Bedenken über das, was ihm in Gichtel's Schriften nicht zusagte. Gegen Ende 1703, als die Philadelphier in England ein weitschichtiges Glaubensbekenntniß aufgestellt hatten, wurden sie durch die Feindseligkeit gewisser Gegner genöthigt, die öffentlichen Versammlungen zu suspendiren. Das Bekenntniß veranlaßte Trennungen; namentlich brachen die Genossen in Holland jeden Verkehr mit der englischen Societät ab. Gleichzeitig zog sich auch Dittmar zurück; Spener und Andere hatten ihm diesen Entschluß nahe gelegt. Er wurde Informator am Hofe zu Saalfeld, von wo er vier Jahre nachher entlassen wurde, weil er silberne Teller gestohlen hatte. Die Bemühungen der Philadelphier um eine Verfassung sind also auch auf dem deutschen Gebiet kaum ein Jahr, nachdem sie unternommen waren, gescheitert.

Zu S. 492. In J. J. Moser's „Altes und Neues aus dem Reiche Gottes" I. S. 75 findet sich ein drittes Lied nach vorgenommener Aderlässe:

Jesu, da mir erst das Blut
Meinem armen Leib zu Gut
Aus der Ader ist geflossen,
Fällt mir ein, daß du für mich
Hast dein Blut so mildiglich
An des Kreuzes Holz vergossen,
Ja wie du hast gar das Leben
Für mich in den Tod gegeben. U. s. w.

Zu S. 503. Mit dem Bericht von Christoph Matthäus Seidel über das Ergebniß seiner 17jährigen Amtsführung zu Schöneberg in der Altmark ist aus „Altes und Neues aus dem Reiche Gottes" XII. zu vergleichen: Amtsführung eines evangelischen Pfarrers von 1729—1735. Derselbe hat die Bauern auf dem Umwege gewonnen, daß er ihnen und ihren Frauen Unterricht im Schreiben ertheilt hat. Sein Erfolg ist, daß er Ver-

sammlungen mit 20 bis 30 Weibern und mit 5 Männern hält. Der einzige Fall, in welchem eine Bauerngemeinde ganz und gar auf den Halle'schen Pietismus eingegangen ist, betrifft nach „Altes und Neues“ XXIV. die Gemeinde Zezenow bei Stolpe in Pommern, die sich durch den Pastor Beyer dazu anleiten ließ. Oetinger schreibt an Steinhofer aus Halle 7. Juli 1736: Von Zezenow habe ich erstaunliche Dinge gelesen. Sollte man nicht hinreisen? Vgl. Lebensbeschreibung herausg. von Ehmann S. 492. Die Aufnahme der Halle'schen Methode in Zezenow ist übrigens kein Grund dazu, das Urtheil einzuschränken, daß die pietistische Predigt die niederen Stände in Norddeutschland in den Separatismus hineingeführt hat. Denn die Einwohner in jenem Dorf waren Kassuben.

Zu S. 504. Eine specielle Probe davon, daß die pietistische Predigt den Anlaß zu radicalen und separatistischen Ueberzeugungen gegeben hat, bietet Chr. Ernst Kleinfeld med. Dr., Oeffentliche Entdeckung der Ursachen, um welcher willen er die Pietisten für Jesuiten halte. Leiden 1726. Derselbe erzählt S. 30: Nachdem die Pietistenschule oder das sogenannte Collegium Fridericianum zu Königsberg in Preußen gestiftet war, und Lysius (II. S. 388) seine Predigten öffentlich darin angefangen hatte, begannen alsbald viele Seelen von unserer evangelischen Kirche sich abzusondern und auf allerhand schwärmerische Irrwege sich zu begeben. Außer einem S. 9 angeführten Bäcker, der vom Consistorium vernommen ist und sich auf Lysius berufen hat, sind der Major von Duderstädt, der Kaufmann Weiß, der Kannengießer Schöneich u. A. lauter pietistische Geschöpfe des Herrn D. Lysius. Diese Leute achten und lesen die Bücher Böhme's, Gichtel's, Dippel's fleißiger als die Bibel, ja achten die Bibel gar nicht mehr, sondern meinen in jenen Büchern mehr Weisheit zu finden als in der Bibel. Ferner sind sieben Studiosi Theol. im Consistorium nicht tüchtig befunden worden, auch nur in die letzte Classe der Candidaten lociret zu werden. Die Pietisten, seitdem sie festsitzen, fangen an schlechter zu informiren.

Zu S. 521. In Burk, Leben von Joh. Albr. Bengel (2. Aufl.), 1832. S. 179 wird ein Brief des Grafen von Henckel an Bengel, Poelzig 12. Januar 1750 mitgetheilt, in welchem sich Jener danach erkundigt, ob der Helfer in Stuttgart M. Joh. Chr. Storr sich dazu eigene, an der Stelle des eben verstorbenen Claus-

witz eine ordentliche Professur in der theologischen Facultät in Halle zu bekleiden. Denn der Verstorbene könnte leicht durch einen solchen Mann ersetzt werden, dem die Sache Gottes und die Ausbreitung seines Reiches nicht nur nicht am Herzen liegt, sondern der sich bestreben würde, das Gute zu hindern und, so viel an ihm liegt, zu zerstören. In Halle ist dermalen unter Allen, auf die zu reflectiren wäre, keiner, der mit Freudigkeit vorgeschlagen werden könnte, indem die Redlichsten unter denselben, und die das Evangelium von Jesu Christo in der Kraft und mit aller Lauterkeit verkünden, entweder nicht gelehrt und erfahren genug sind, die Gelehrten aber von der Philosophie und der demonstrativen Lehrart eingenommen sind, oder wenn nicht atheistische, so doch naturalistische und deistische Grundsätze hegen. Unter der Hand ist von Berlin aus angerathen worden, etwa aus dem Württembergischen ein Subject in Vorschlag zu bringen. — Man kann nicht annehmen, daß die Leute in Berlin, welche den Grafen Henckel bewogen haben, diesen Brief zu schreiben, dazu berufen gewesen sind, für die Besetzung der Professur zu sorgen. Waren es aber Privatpersonen, so ist dieser Brief eine Urkunde dafür, daß dieselben um des guten Zweckes willen eigene Wege gesucht haben. Uebrigens wurde die Vacanz durch Semler ausgefüllt.

Register.

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.

